حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي

الجزء الثاني

د. غلام حسين ابراهيم ديناني

دار الهادي

حركة الفكر الفلسفي

في العالم الإسلامي



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي

الجزء الثاني

الكتاب الفائز بجائزة عام ألفين

تأليف

الدكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني
استاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي



للطباعة والنشر والتوزيع

المقدمة

تُعد معرفة الحقائق وممارسة الأعمال الصالحة، من خصوصيات الإنسان. ولا شك في انّ حقيقة البارئ تعالىٰ، هي اكبر حقيقة ومصدر كافة الحقائق. ومن يضع قدمه في ميدان الحياة الاجتماعية ويقف عن كثب على الشؤون الإنسانية ومشاكل الحياة، لا يمكنه أن يعيش بعيداً عن نوع من التفكير بشأن الوجود ومبدأ الكون. ويُعدّ الايمان والعمل الصالح، من أهم ما أوصت به كافة الأديان الالهية والكتب السماوية واكدت عليه.

وهناك كثير من الكلام حول معنى الايمان والعمل الصالح، واذا اردنا أنْ نستنبط هذين الاصطلاحين من ظاهر الشريعة، نجد انّ الايمان يعني كمال قوة العقل النظري، والعمل الصالح يعني كمال قوة العقل العملي.

ولا شك في تعدد إدراك معنى الحقيقة والوجود أو الالتفات الى مبدأ الكون، عن طريق الادراكات الحسية. كما انّ الاخلاص والعمل الصالح لا يتحققان بدون صدورهما عن إرادة عقلية. ويمكن مشاهدة بعض السلوكيات الناشئة عن العادة والميل الطبيعي في كثير من الكائنات، إلّا انها لا يمكن أن تُعدّ أعمالاً صالحة ومخلصة. فالاخلاص في العمل لا يتحقق إلّا حينما يشيح المرء بوجهه ايضاً عن الدوافع المعارضة والميول المعاكسة. ولهذا عُدّ العمل الصالح تكليفاً في الشريعة الإسلامية، والتكليف يعني المشقة والصعوبة.

ويمكن أن نستنتج مما سبق انّ المرء لا يواجه الدوافع الشهوية والغضبية على صعيد ممارسة العمل الصالح فحسب، وانما يواجه ايضاً القوى الوهمية والخيالية على صعيد العقل النظري والادراكات البرهانية. فهذه القوىٰ تتدخل في عمل العقل باستمرار وتكشف عن تعارضها مع هذا النور القدسي. ولا تبرز عظمة الإنسان إلّا حينما يتصدى للقوى الشيطانية اعتماداً على نور العقل، حيث يمكنه ان يقترب من هدفه المنشود بعد اجتيازه لوادي الوساوس. ومن هنا يمكن ان نفهم ان جهاد الإنسان الدائمي لا ينحصر ضمن إطار العمل، وانما يمتد ايضاً الى دائرة العقل النظري ايضاً، وهو ما يُعدّ أمراً ضرورياً ولازماً.

أولئك الذين يعتقدون بأن دائرة نشاط العقل النظري أوسع من دائرة نشاط العقل العملي ويولونه أهمية اكبر، يدركون اكثر من غيرهم ضرورة بذل الجهود في هذا المضمار. فرغم انّ التباطؤ والتسامح على صعيد العمل، يُعدّ نوعاً من الذنب والجريرة، إلّا انّ التقصير والتقاعس على صعيد دائرة العقل والفكر، يؤدي الى الضلال والانحراف.

والامة التي لا تتمتع بالاستقلال الفكري والفكر الفلسفي، ليس بامكانها الدفاع عن هويتها في الميدان الدولي والاوضاع الاجتماعية المتأزمة، وتعجز عن التعبير عنها بشكل معقول ومنطقي. وكل عمل أو سلوك لا يقوم على فكر صحيح مدروس، لا تفصله عن الجنون والعبث سوى خطوات قليلة.

وقلما نجد من لا يؤمن بما للتعليم والتربية من دور بارز وأساسي في بلورة شخصية الإنسان العظيم وهويته. غير انّ الذي لا شك فيه هو انّ التعليم والتربية يلدان بولادة العقل ويموتان بموته. وبامكان هذين العنصرين أن يتواجدا في كل مكان، وبامكان كل شيء أنْ يكون معلّماً لاولئك الذين يحملون الافكار الفلسفية ويأنسون بها، بدءاً بجدران المدينة وانتهاءً بالكتب والمناظر وكافة الأحداث التي تطرأ على حياة الإنسان. ويرى كبار رجال الفكر انّ الحياة غير المدروسة، لا تستحق الحياة. واولئك الذين ينظرون الى الإنسان كـ «حيوان

ناطق»، لا يشكون في حقيقة انّ «النطق» هو الجزء المقوم للإنسان، وهذا يعني انّ الإنسان قادر بذاته على التأمل والتفكير، مما يؤكد علىٰ ان تلك الفئة التي تبتعد عن التفكير في الامور والتفحص فيها، تُعدّ غريبة على نفسها وبعيدة عن هويتها.

واتخذ بعض المفكرين من التفكير في الحياة، والحياة في التفكير أساساً لعملهم. وذهبوا الى انّ الرغبة في الانطلاق وعدم التوقف في مرحلة الادراكات الحسية والمعارف التجريبية، جزء لا يتجزأ من الخصائص الذاتية للنفس الإنسانية.

واولئك الذين يحجّمون الفكر الإنساني ويقصرونه على المعلومات التجريبية والادراكات الحسية، ينفضون في الحقيقة أيديهم عن الفكر الفلسفي، ويعلنون براءتهم من أعظم ما تتميز به النفس الإنسانية. فنحن نواجه الكثير من القضايا التي لا يمكن فهمها عن طريق الادراكات الحسية والمعارف المستحصلة عن طريق التجربة، ومنها: الحرية، ووجود الله، وخلود الروح. فكيف يمكن للإنسان ان يتصف بالحياة الإنسانية، ولا يفكر في مثل هذه القضايا؟ واولئك الذين لا يفكرون فيما وراء المحسوسات، ويفتون في إبطال الفكر وايقافه فيما وراء العلوم الطبيعية، هم في الواقع على المذهب الحصولي سواء ارادوا ذلك أم لم يريدوا. والحصولية ليست ظاهرة جديدة، وانما كشفت عن نفسها ايضاً خلال العصور الماضية.

ويصف فيلسوف العالم الإسلامي الكبير ابن سينا مثل هؤلاء بأهل الأوهام، ويرى خضوع أغلب الناس لقوة الوهم. وتنحصر رؤية هؤلاء الاشخاص، ضمن افق عالم المحسوسات، اعتقاداً منهم بعدم إمكانية وجود شيء خارج دائرة الحواس الظاهرية. ولابد من الالتفات الى أنّ الامر المحسوس ـ بما هو محسوس ـ لا يمكن أن يتعارض مع الامر المعقول. وما يتعارض مع الامر المقعول ليس سوى تلك الأحكام الناشئة عن الوهم.

بعبارة أخرىٰ: لما كان المحسوس ـ من حيث هو محسوس ـ مشتملاً على حكم، فلا يمكن أنْ يتعارض مع الحكم العقلي الصريح القاطع. غير أنّ واهمة

الإنسان هي التي تتحرك على الفور وتنطلق في شنّ معارضتها للحكم العقلي. وهذا يعني انّ الحكم الوهمي، في حالة تعارض دائمة مع الحكم العقلي، مما يؤدي الى ظهور الكثير من الأخطاء.

ولا ريب في إدراك الإنسان للامور المحسوسة، عن طريق الحواس الظاهرية، غير انّ المحسوسات لا تعني أبداً انّ كل الموجودات محسوسة، وانّ ما ليس محسوساً، غير موجود. ومثل هذا الحكم يُعدّ نابعاً من الوهم، ولا يمكن أن يُحسب على الادراكات الحسية.

وأولى الشيخ الرئيس ابن سينا هذه القضية أهمية كبيرة، وعدّ كل من يحمل مثل هذا الرأي ويعتمد على الادراكات الحسية فقط، من أهل الوهم: «فاعلم انه قد يغلب على أوهام الناس انّ الموجود هو المحسوس وانّ ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال»[1].

وحينما يصف هذا الفيلسوف الكبير الحسيين بأهل الوهم، يرمي الى انهم غير أوفياء للادراكات الحسية، ويلجأون الى شيء يقع ضمن دائرة الأحكام الوهمية، لأنّ الحكم بعدم وجود شيء غير المحسوس، لا يعدّ من احكام الحواس، كما انه ليس من احكام العقل ايضاً، ولهذا لابد من عدّه ضمن احكام الوهم. والمرء بحاجة الى الكثير من الدقة والتأمل للتمييز بين أحكام العقل وأحكام الوهم.

ولا تُلاحظ مثل هذه الدقة والنظرة الثاقبة عند الكثيرين، وهذا ما ادى الى شيوع الكثير من الأخطاء والمغالطات بين الناس، وقد طبعت بصماتها التخريبية وآثارها الضارة على مسار الحركة الفكرية. وقليلون هم المفكرون الكبار والفلاسفة الباحثون عن الحقيقة. واولئك الذين يفتخرون بالحضارة اليونانية القديمة ويعدّون هذا البلد مهد الفلسفة، لا يتحدثون سوى عن سبعة فلاسفة كبار يدعونهم بالحكماء السبعة. والوضع على هذا الغرار ايضاً في سائر الحضارات الاخرىٰ. وقد ظهر في تاريخ الثقافة الإسلامية العريقة العديد من المفكرين

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، مطبعة حيدري، طهران، ج٣، ص٢.

والفلاسفة الكبار، إلّا انّ الذين كانوا بمستوى ابن سينا، قليلون جداً.

والكلمات التي وصف بها ابن سينا الحصوليين والحسيين، لا زالت على قوتها. فكان يعلم عن وضوح بأنّ التقيّد بقيود الادراكات الحسية، آفة خطيرة تهدد الفكر. ومن يسجن نفسه في سجن النزعات الحسية والرغبات المادية، يعجز عن الوصول الى عالم الواقع ونفس الأمر. وقد تحدث مع هؤلاء الأفراد باسلوب، كان لابد لهم معه من الاعتراف بضعف مواقفهم.

وأكد ابن سينا لو انّ كل موجود من الموجودات يجب ان يكون محسوساً او موهوماً، فلابد أنْ يقع الوهم نفسه او الحس ضمن دائرة الموهومات او المحسوسات أيضاً. أي بما انّ حقيقة الحس نفسها، ليست محسوسة، كما انّ حقيقة الوهم لا تُعدّ من الموهومات، فمن الأَولى انْ لا يُعدّ العقل ضمن دائرة الامور المحسوسة لأنه يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم دائماً.

وعن طريق التأمل في نفس معنى المحسوس توصل ابن سينا الى نتيجة تنص على أنّ الموجود لا يساوي المحسوس، لتحقق حقيقة واحدة ومشتركة في كثير من الامور المحسوسة، يمكن أن تُحمل على كل منها. وحمل المعنى المشترك على كل مصداق من مصاديق المحسوس، لا يمكن أنْ يُعدّ من باب الاشتراك باللفظ. فحمل عنوان «الإنسان» على «حسن»، يجري بنفس الصورة التي يصدق فيها على «حسين». ولا ريب في انّ حمل المعنى المشترك الواحد على مصاديق مختلفة، لا يمكن أنْ يُعدّ أمراً محسوساً، لأنّ المحسوس، يتحقق في زمان معين ومكان معين، وما يتحقق في زمان ومكان معينين، لا يمكن أن يُحمل على موجود آخر يتحقق في زمان معين آخر، ومكان معين آخر. وهذا يعني انّ المعنى المشترك الواحد المحمول على مصاديق مختلفة، لا يمكن أن يكون حقيقة محسوسة. ومن ذلك نفهم انّ التأمل في نفس معنى المحسوس يقودنا الى حقيقة لا تعدّ من الامور المحسوسة[1].

---

(١) المصدر السابق، ص٣.

ولابد من الالتفات الى انّ وجود الكلي الطبيعي بالشكل الذي انبرى ابن سينا لاثباته، يعدّ من القضايا الأساسية التي لعبت دوراً حاسماً في بلورة النمط الفكري الفلسفي لدى الأفراد. وكانت هذه القضية مثار بحث ونقاش منذ القدم وطالما أدت الى النزاع والتخاصم.

ولا نريد تناول هذه القضية هنا، وانما نقول فقط اذا كان افلاطون وابن سينا قد تحدثا عن تحقق الكليات، فقد انكرها عدد كبير من المفكرين على مدى التاريخ. واذا كان من السهل على هؤلاء إنكار الكليات، فليس من السهل قبول النتائج المترتبة على مثل هذا الإنكار.

ومن ينظر الى تحقق الكليات بعين الشك، كيف يمكنه أنْ يتحدث عن جوهر الإنسان وذاته؟ فمن وجهة نظر هؤلاء، لا يوجد شيء باسم «الذات» او «طبيعة الإنسان»، وانما كل فرد من الافراد، ليس سوى نتاج للمثل الثقافية والآثار الجغرافية. وقد تحدث البعض عن عامل آخر، يختفي خلف إنكار الكليات ونفي الذات الإنسانية، فقالوا لو تميز الإنسان بذات او طبيعة ثابتة، فلا بد لنا في مثل هذه الحالة أن ندافع عن موقف غير تكاملي وغير تاريخي. والدفاع عن مثل هذا الموقف يستلزم القبول بعدم حدوث أي تغير أساسي في الإنسان منذ بداية الكون وحتى يومنا هذا. والغريب انّ هؤلاء ورغم اعتقادهم بالتغير الدائمي في التاريخ، إلّا انهم لا يستطيعون تجاهل الذات والطبيعة الكلية للإنسان. وهذا ما يعمل على ظهور الوجود الإنساني وكأنه لغز من الألغاز، وحينئذ يفقد كلام المفكرين حالة التناسق والانسجام.

ونحن نعرف أشخاصاً يؤمنون بالتغير او التطور المستمر في التاريخ مع إنكارهم للكليات، كما نجدهم وفي كثير من المواقف يتحدثون عن الذات الإنسانية الثابتة. ولم يكن ارسطو وحده الذي تحدث قبل قرون من ميلاد السيد المسيح عن الذات والجوهر الإنساني من خلال تعريف الإنسان بـ «الحيوان الناطق أو الحيوان السياسي»، بل استخدم في العصر الحديث مفكرون مثل فرويد وماركس

مصطلحات في تعريف الإنسان، تدل على ثبات الذات والطبيعة الإنسانية. فالإنسان عند ماركس عبارة عن حيوان بامكانه أنْ ينتج عن طريق التنبؤ والابتكار.

كما تحدث فرويد عن الإنسان كموجود ينزع نحو التخريب والغريزة الجنسية. ومثل هذه التعابير، تشير الى طبيعة ثابتة لدى الإنسان، يُعرف الإنسان على أساسها.

والقضية الاخرى التي لابد من الاهتمام بها هي تحدث المفكرين الغربيين عن «الحقوق العالمية للإنسان» وتأكيدهم عليها. وتعتمد هذه الحقوق على مبادئ ذات صلة بذات الإنسان وطبيعته، من وجهة نظرهم. ويُنحي أنصار «الحقوق العالمية للإنسان» باللائمة على بعض الامم والشعوب، لعدم انسجام تقاليدها مع اللائحة العالمية لحقوق الإنسان. وقد دافعت هذه الشعوب عن تقاليدها قائلة بأنّ انطباق هذه التقاليد مع لائحة حقوق الإنسان، لا يعد امراً ضرورياً او انسانياً، لأنّ لكل ثقافة ملامحها ومواصفاتها الخاصة بها، والتباين بين الثقافات، قضية معترف بها. ولا يروق مثل هذا الكلام لأنصار هذه اللائحة، ويعتبرون حقّ التباين بين الثقافات نوعاً من الإهانة، لأنّ الاعتراف بمثل هذا التباين وقبول الحقوق المترتبة على ذلك، يستلزم عدم تعلّق الفئات الثقافية المختلفة بنوع انساني واحد، واشارة كل فئة الى نوع خاص بها.

ولا نرد هذا البحث من الزاوية القانونية، كما نترك جانبها السياسي للسياسيين. لكن لابد من التأكيد على انّ انصار اللائحة العالمية لحقوق الانسان ولإضفاء المنطقية على آرائهم في هذا المجال، لم يكن لديهم سبيل سوى الاعتراف بوجود الذات الإنسانية الثابتة. وهذا مالا ينسجم مع مبادئ أغلب المفكرين الغربيين الذين ينظرون الى تحقق الكليات بعين الإنكار، فقلما نجد مفكراً غربياً لا يقع ضمن دائرة «الإسمانيين».

وعلى ضوء ما ذكرناه، يمكن القول بسهولة بأنّ العديد من مفكري العالم الغربي

قد أُصيبوا بالتناقض في القول، والاضطراب فيما يتعلق بالشؤون الإنسانية والاعلان العالمي لحقوق الإنسان. ونجد مثل هذا الاضطراب بين الكثير من المتكلمين المسلمين طوال التاريخ.

والمطلعون على الكتب الإسلامية، يدركون جيداً بأنّ العديد من المتكلمين قد أنكروا الكليات، وأكدوا على وجود الاشتراك اللفظي. ومن الطبيعي أنْ تنجم عن القول بالاشتراك اللفظي كثير من الامور التي تتعارض مع الكثير من الدراسات العقلية.

والشيخ ابن سينا الذي يحيط بالعقائد والأفكار الأشعرية والاعتزالية إحاطة كاملة، ويوجّه النقد لها في كثير من الأحيان، حينما ينبري لإقامة البرهان من أجل إثبات الكلي الطبيعي، يعلم جيداً أنّ إنكار الكليات يؤدي الى نوع من التفرقة والتعددية. كما يعلم بأنّ إثباتها ليس يساعد على حل الكثير من القضايا الفلسفية فحسب، وانما يميط اللثام عن العديد من القضايا الاجتماعية والأخلاقية ايضاً.

وعلى ضوء رأي ابن سينا في الكلي الطبيعي، لابد لنا من الاذعان بأنّ الإنسان لا زال إنساناً رغم كافة التطورات التاريخية الطارئة منذ البداية وحتىٰ يومنا هذا، وليس بمقدور الخصوصيات القومية والعرقية او الاختلاف في اللون واللغة، ان تغيّر ذات الإنسان وجوهره. فالإنسان في نظره، منطقي، والمنطق يعكس معايير العقل الخالد. ومع انّ كل فرد، يعيش في برهة زمنية معينة، لكن ليس بالوسع إنكار حقيقة انّ وجود الإنسان برمّته لا يواكب زمانه. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يُعدّ الإنسان موجوداً ثقافياً ما لم يتحلّ بالثقافة الإنسانية؛ والثقافة الإنسانية ليست سوى المنطق والعقل الخالد، والتي لا تختص بمكان معين ولا بشعب او عرق خاص. ومن الضروري عدم الخلط بينها وبين الثقافات الوطنية والمحلية والجغرافية، لأنها تتقدم على كل ثقافة اخرىٰ، ولا تفنى بمرور الزمن. وتحدث ابن سينا ـ كفيلسوف ـ عن هذه الثقافة وانحاز اليها ما استطاع. بعبارة

اخرىٰ: تعدّ الثقافة الإنسانية أمراً عاماً وشاملاً، في حين يمكن للإنسان الثقافي أنْ يتحدد بزمان أو مكان معينين. وحاول ابن سينا من خلال افتراض «الإنسان المعلق في الفضاء» إثبات انّ الإنسان ـ بحسب ذاته ـ هو عين حضوره، او ما يعبّر عنه بالادراك المباشر للذات أو الإدراك الحضوري.

ويعارض بعض المفكرين هذه الفكرة ويرون انّ الإنسان ممتلئ ـ الى أعماق وجوده وأبعد زوايا ضميره ـ بالتاريخ الذي ورثه والمجتمع الذي وُلد فيه. والإنسان ـ عند هؤلاء ـ متعلق بالتقاليد والسنن قبل ان يكون متعلقاً بذاته. ويرى بعض الفلاسفة الوجوديين المعاصرين انّ الاتصالات بين الناس هي الطريق الوحيد الذي يمكن للإنسان أنْ يتعرف به على نفسه. ويعتقدون: انني اصبح «أنا» حينما اواجه «انت».

ولسنا في معرض دراسة هذه القضية وكيف يمكن للاتصال بين الافراد أن يتحقق قبل معرفة الإنسان بذاته. لكن لابد لنا أن نشير الى انّ كلام ابن سينا المعروف هذا قد اخترق حجاب التاريخ ووجد مخاطبه المناسب في هذا اليوم. فقد كان هذا الفيلسوف الكبير يتحدث منذ ألف سنة الى مخاطبيه الذين يعرفونه ويطرح عليهم الكثير من القضايا التي تتصل كل واحدة منها بحدث خاص.

وبما أنّ الكلام الفلسفي يُعْرَض للإجابة على سؤال الوجود، فلن ينفذ اليه القدم لأن الوجود ليس قديماً، كما انّ ازليته عين آنيته. ولو كان الكلام الفلسفي مصطبغاً بصبغة القدم، ولو كان سريع الخروج من ميدان الحياة بمجرد مجابهته للتيارات المناهضة، لما رأينا للفلسفة وجوداً بعد تلك الهجمات العنيفة التي شنّها الغزالي على الفلاسفة والانتقادات اللاذعة التي وجهها اليهم في آثاره، ولما تحدث أحد في مثل هذه القضايا. غير انّ ما يشير اليه التاريخ، شيء غير هذا، لأنّ مواقف الغزالي وسائر المتكلمين ازاء الفلسفة والفلاسفة، ليس لم تؤد الى إضعاف الفلسفة او تقويضها فحسب، وانما عملت على نموها وازدهارها ايضاً.

فالنقد والاتهام، ليس بالشيء الذي يخشاه الفيلسوف، فحين لا يوجد الشك،

لا يوجد اليقين ايضاً. واليقين الذي لا يسبقه الشك، لا يُعدّ من أنواع المعرفة. والنفي والشك، والاثبات، تعدّ من ذاتيات التفكير. فلا وجود للجواب بدون طرح السؤال، ولا تتحقق الفلسفة بدون السؤال والجواب. ولا يُعدّ مثل هذا السؤال والجواب فلسفيين إلّا حينما يدوران حول محور الوجود. وكما أنّ الوجود غير متناه ولا محدود، كذلك اسئلة الوجود وإجاباتها، غير متناهية ولا محدودة.

فمع انّ التاريخ، غير عاقل، ولا يمكن تفسير كافة حوادثه بالعقل، إلّا انّ العقل، تاريخ يكشف عن نفسه خلال حركة التاريخ ووفقاً لمقتضياته الذاتية. وحينما يتحدث الفلاسفة عن العقل بالقوة والعقل بالفعل، فلابد لهم من الاعتراف بفعالية العقل خلال التاريخ.

وتحدث حكيم الإشراق الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي عن العقل الأحمر، وكتب رسالة باسم «العقل الاحمر» ايضاً. ويريد يالعقل الأحمر، العقل الذي ينشط في التاريخ ويشرف على حوادث العالم. ويرى انّ اللون الاحمر، هو اللون الناجم عن اختلاط اللونين الاسود والابيض، وأنّ العقل موجود أبيض ونوراني في حقيقة ذاته، إلّا انه يصطبغ باللون الأحمر حينما يقع في وادي الظلمات وهوّة التاريخ السوداء[١]. والحياة المأساوية للشيخ شهاب الدين السهروردي واستشهاده الأحمر، هما شهادة صادقة وجلية على حضور العقل في التاريخ. وما حدث لشيخ الإشراق في القرن السادس الهجري، يمكن أنْ يتكرر مع غيره من الحكماء في أي زمان. واستشهاده، يُعدّ من النماذج البارزة على الاصطدام بين الفكر الفلسفي من جهة، والأفكار المناهضة للفلسفة من جهة اخرىٰ.

ولم يقتصر الاصطدام بين هذين التيارين الفكريين على العالم الإسلامي، وانما ظهر أيضاً في العالم المسيحي والأديان الكبرى الاخرىٰ. وقد احتضن العالم المسيحي في القرون الوسطىٰ فئتين من المفكرين: فئة تؤمن بعدم ضرورة التفكير، باعتبار انّ الله قد تحدث معنا. وفئة تقف في مواجهة الفئة الاولى وترى انّ القانون

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع رسالة العقل الاحمر للسهروردي.

الالهي قد ألزم الناس معرفة الله من خلال الأساليب العقلية الفلسفية، على اعتبار انّ استخدام العقل الذي وهبه الله للإنسان، هو المهمة الإنسانية الاولى[(١)].

وصرّح بعض المفكرين النصارى بأنه لا مكان للايمان مع العقل، وقال آخرون انّ الإنسان غير قادر على معرفة الشيء وإدراكه في نفس الوقت الذي يؤمن به. واعتمد مفكر كبير مثل «جان إسكاتس» على العقل وقال بأنّ مهمته تتمثل في إدراك الوحي والإلهام الإلهي وتفسيره. ويرى انّ الاقتدار، مصدر العلم، في حين انّ العقل الإنساني، معيار يجب أن توزن به كل حجة. ولم يتصور وجود ايمان يمكن أن يعارض العقل.

والجدير بالذكر انّ العالم الإسلامي ـ وعلى العكس من العالم المسيحي ـ قلّما نجد فيه مفكراً عارض العقل بشكل صريح، لأنّ الآيات والأحاديث الواردة في فضيلة العقل، من الكثرة بحيث لا يمكن لأحد أنْ يتجاهلها. ففي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تتحدث عن أهمية العقل وتدعو الناس الى اتباعه والاهتداء به. كما انّ هناك الكثير من الأحاديث والروايات التي تحث على استخدام العقل. وانبرى أغلب المتكلمين المسلمين للإشادة بالعقل والاعراب عن استعدادهم للأخذ بأحكامه، إعتماداً على هذه الآيات والأحاديث. غير انّ القضية التي يدور حولها الخلاف هي: هل انّ العقل يكتسب الحجية باعتبار النقل، ام انه يتمتع باستقلال ذاتي ولا يحتاج في حجيته الى غيره[(٢)]؟

والقضية الجديرة بالذكر هي اعتقاد علماء علم اصول الفقه بحجية العقل بذاته، وامتناع جعل هذه الحجية عن طريق الغير. ورغم انهماك هؤلاء المفكرين في فروع الدين وتوظيف شطر كبير من اوقاتهم لمسائل علم الفقه، إلّا انهم اتخذوا موقفاً ثابتاً رصيناً إزاء حجية العقل، وأخذوا باستقلال العقل في عالم الادراك. كما

---

(١) راجع: آن فرمانتل، فلاسفة القرون الوسطىٰ، ترجمة أحمد كريمي. ط امير كبير، ص ٩ ـ ٩٠.

(٢) يرى علماء علم اصول الفقه ان قطع الطريق حجة بالذات، إلّا ان هذه الحجية ليست ذات معنى محصل بدون ان يكون العقل حجة بالذات.

انهم كانوا يعلمون عن وضوح لو انّ العقل لا يمتلك الاستقلال والحجية الذاتية، لبرزت مشكلة كبيرة على صعيد قبول اصول الدين، وهو ما يثير الاستفهام ايضاً حول فروع الدين باعتبارها تقوم على تلك الاصول[١].

وما يبعث على الأسف هو عدم استعراض هذه القضية ودراستها في كتب علم الكلام، بنفس مستوىٰ دراستها واستعراضها في كتب علم الاصول. ورغم أنّ المتكلمين قد اعتمدوا العقل وانبروا للاستدلال العقلي للبرهنة على آرائهم ووجهات نظرهم، إلّا انّ بعضهم قد اتخذ من العقل وسيلة لا غير لتحقيق الاهداف التي كانوا يجتهدون للوصول اليها. أي أنّ العقل من وجهة نظرهم ليس سوى سلّم يصلون من خلاله الى مكان مرتفع. ومن الواضح انّ الإنسان حينما ينظر الى العقل من هذه الزاوية، فلن يحتاج اليه حينما يصل الى ذلك المكان المرتفع.

وأنحى ابن الجوزي في كتاب «تلبيس إبليس» باللائمة على الفلاسفة، وقال بأنّ ابليس قد ركبهم وجرّهم الى الضلال لأنهم اعتمدوا على رأيهم وعقلهم، وتحدثوا بمقتضى تصورهم[٢].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن الوثوق بالعقل والاعتماد عليه، ام لا يمكن الوثوق به مطلقاً؟ واذا كان من الممكن الوثوق بالعقل، فالى أي حد يمكن الوثوق به، وما هو معيار ذلك الوثوق والاعتماد؟

ولم يجب ابن الجوزي في كتابه على هذا التساؤلات. إلّا انه اثنى في مطلع كتابه على العقل وعدّه جوهرة نورانية، ومع ذلك نراه يهاجم بعد ذلك الفلاسفة ويصف وثوقهم بالعقل ورجوعهم اليه بأنه أمر شيطاني.

ولا يقتصر هذا الموقف الازدواجي ازاء العقل والاستدلال على ابن الجوزي ومن سلك مسلكه، وانما يمكن مشاهدة هذه الازدواجية في آثار الكثير من

---

(١) لمزيد من الاطلاع، تراجع رسائل الشيخ الانصاري، وكفاية الاصول لآخوند الخراساني.

(٢) تلبيس إبليس، ط بيروت، ص ٤٥.

المـتكلمين المسـلمين. ويـبرر بـعض المـفكرين لهـذه الازدواجـية ازاء العـقل والاستدلال وينتحلون لها الأدلة. انهم يؤمنون بأنّ الاعتماد على العقل، أمر لازم وضروري في بعض الاحيان، في حين لا يمكن الاعتماد عليه في أحيان اخـرىٰ. فالمسائل المتصلة بصفات الله تعالىٰ ـ على سبيل المثال ـ هي من القضايا التي يمكن دراستها وبحثها عقلياً من وجهة نظرهم، في حين لا يمكن بحث الذات الإلهية من الزاوية العقلية، ولا يمكن التحدث حولهـا على هذا الصعيد أبداً. ولهـذا السـبب بالذات تحدث المعتزلة اقل من الأشاعرة على صعيد ربط الصفات الالهية بذات الباري تعالى، وتجنبوا التفسير العقلي.

ونهج الأشاعرة طريق أهل الحديث في ربط الصفات الكثيرة للـحق تـعالىٰ بالذات الوحدانية المقدسة، واقتربوا من موقف مالك بن أنس الذي سُـئل عـن طبيعة الاستواء الإلهي على العرش، فأجاب: الاستواء معلوم، إلّا انّ كيفيته غير معلومة، والاعتقاد به واجب، والسؤال عنه بدعة وحرام[1].

ولم يلتفت متكلمو الأشعرية الى هذه الحقيقة وهي ان التعامل المـزدوج مـع العقل، خلاف للعقل. كما لابد من الانتباه الى انّ بحث الصفات مع تجاهل اتصالها بالذات، لا يحظى بمعنى معقول. وهؤلاء المفكرون وعلى العكس من إطرائهم على العقل، لم يتعاملوا معه بوفاء ابداً، واتخذوا منه وسيلة لتمرير ما لديهم من مصالح. فالوفاء للعقل، هو أنْ لا يتردد الإنسان في العمل بأحكامه القاطعة.

واولئك الذين يتعاملون مع العقل كـوسيلة، لا يُـلاحظ في آرائـهم تـفاوت محسوس بين البرهان والجدل، لأنّ الكثيرين منهم يلاحقون من خلال البرهان عين ما يمكن الحصول عليه عن طريق فن الجدل والخطابة.

ولا يهدف بعض المتكلمين الى إدراك الواقع واستيعاب الحقيقة، اعتقاداً منهم انهم قد نالوا الحقيقة. ولهذا كرّسوا كافة ما لديهم من جهود لنقل معلوماتهم الى الآخرين، وإقصاء المعارضين لآرائهم عن ميدان النزاع والمعارضة، فكان التشبث

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٥ و٧٦.

باسلوب الجدل، هو الطريق الأمثل لإقصاء خصومهم ومعارضيهم. كما اعتمدوا القياس الخطابي لنقل آرائهم وأفكارهم الى الآخرين. ومن هنا لم يكن تأثير الخطابة والجدل عند هذا الفريق من المتكلمين بأقل من تأثير البرهان العقلي، ولهذا كرّسوا جهودهم الفكرية في هذا المجال.

والمفكرون الأشاعرة قد ظهر لديهم التركيز في فن الجدل الى درجة انهم باتوا لا يفكرون إلّا في مقام الإثبات، ويقدمونه من حيث الأهمية على مقام الثبوت. ونجمت عن هذا النمط الفكري نتائج بدت غريبة في نظر العقلاء. ومنها انهم ـ أي الأشاعرة ـ قالوا بأنّ بطلان الدليل، دليل على بطلان المدلول. وهذا يعني لو انّ احداً أعلن عن بطلان برهان إثبات الصانع، لبطل المطلوب اثباته أيضاً.

والعارفون بالمعايير المنطقية يعلمون بأنّ ما ذهب اليه الاشاعرة في هذا الشأن، لا يتمتع بدعامة منطقية، حيث لا يمكن من وجهة نظر هذه المعايير انْ يكون بطلان الدليل دليلاً على بطلان المدلول. وهذه العقيدة الاشعرية غير المنطقية ناجمة في الحقيقة عن تركيزهم على فن الجدل والاعتماد عليه. ومن الواضح انّ الجدليين يقدمون مقام الإثبات على مقام الثبوت. وهذا ما يسوّغ لهم إبطال المدلول ببطلان الدليل.

وذهب الأشاعرة أبعد من هذا ايضاً، فوضعوا سلسلة من المقدمات لتعزيز آرائهم وأدلتهم، وهي: ١ ـ الجوهر الفرد ٢ ـ الخلاء ٣ ـ العرض غير قائم بالعرض ٤ ـ عدم بقاء العرض على حال في زمانين. وعُدّت هذه المقدمات أساساً للأدلة والبراهين الأشعرية. وانطلاقاً من الرؤية الاشعرية القائلة ببطلان المدلول ببطلان الدليل، جعلوا الايمان بهذه المقدمات، من الواجبات. اي مثلما انّ العقائد الدينية واجبة وضرورية، فهذه المقدمات العقلية واجبة وضرورية ايضاً من وجهة نظرهم[١].

والجدير بالذكر انّ هذا الرأي لم يستمر بين الأشاعرة، وفقد بريقه بمجيء

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط القاهرة، ص ٢٩٤.

شخصيات مثل أبي حامد الغزالي. وربما كان الدافع من وراء تأليف الغزالي لكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، شيوع هذا النوع من الافكار المتطرفة وغير المنطقية. وكما يُفهم من عنوان كتاب الغزالي، فانّه يوصي بالاعتدال في العقائد وتجنب حالات التطرف. وربما كان ما عُرِف في تاريخ الفلسفة الغربية بـ «شفرة أُكام»، على صلة ما بكتاب الغزالي السابق.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يمكن أنْ ندرك مدى انتشار الافكار الجدلية وطريقة الجدل بين المتكلمين. ولا شك في استخدام الفلاسفة المسلمين للبرهان العقلي وسعيهم الجاد لتجنب الأسلوب الجدلي، غير انهم لم يكونوا في مأمن من أمواج الأفكار الجدلية لبعض المتكلمين. فالفيلسوف المسلم، لابد له أنْ يفكر في اصول عقائده انطلاقاً من كونه مسلماً. ولا يمكن إدراك الامور بعمق وفهمها على وجهها الصحيح، بدون التفكير والتأمل. ولا شك في انّ للفكر والإدراك مراتب ودرجات مختلفة، والناس ليسوا بمستوى واحد ولا على درجة متساوية من التفكير والادراك. ويبدأ الفكر عادةً من مرحلة بسيطة، وينطلق حتى يصل الى مراحل معقدة للغاية.

وقسم الغزالي في تفسير آية النور الادراك الى عدد من المراحل، وفسّر كل كلمة من كلمات هذه الآية المباركة بمرحلة من مراحل الادراك. وهذه الكلمات هي: المشكاة، والمصباح، والزجاجة، والزيتونة. وهناك الكثير من القضايا التي لا يمكن أنْ تُدرك إلّا عن طريق الفهم، في حين يتعذر إدراكها عن طريق التصور، ومنها الأزلية، والسرمدية، والكثير من المسائل ذات الصلة بما وراء الطبيعة. وهناك مسائل اخرى يمكن ادراكها بواسطة الفهم والتصور معاً.

ولا نريد انْ نخوض في الحديث المتصل بمراتب الادراك وطرقه المختلفة، الا انه من المفيد الاشارة الى انّ إدراك الفيلسوف للامور، يبدأ دائماً بسؤال عن القضايا ذات الصلة بالوجود. والسؤال عن الوجود، يُعدّ من أهم الأسئلة التي يمكن ان يثيرها الإنسان، ولا يمكن في الاجابة على مثل هذا السؤال استخدام الحد والرسم

المنطقي، ولهذا لا يمكن ايضاً التحدث عن الجنس والفصل والمقوم والمقسّم. ورغم هذا، لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة وهي انّ المرء حينما يطرح سؤالاً حول شيء ما، فلابد ان يكون لديه قبل ذلك نوع من الادراك لذلك الشيء ولو بشكل مجمل. والدليل على ذلك هو انّ السؤال لا يمكن أن يُطرح في ظل الجهل المطلق. واذا كان بامكاننا أنْ نتحدث عن إدراك ما قبل السؤال، فلابد أن نعترف بنوع من الادراك الحضوري أو العلم البسيط.

وقسّم صدر المتألهين الشيرازي العلم الى قسمين: بسيط، ومركب، ورتّب عليه قضية تحظىٰ بأهمية كبيرة. فهو يرى انّ كل فرد من الناس يدرك وجود الله تعالى بحسب فطرته وعن طريق العلم البسيط. فعلى أساس ما ذهب اليه الحكماء المسلمون فان ما يُدرك من الشيء بالذات ، ليس سوى طبيعة وجوده. وعلى صعيد آخر يُعدّ وجود كل شيء، هويته والتي هي عين الاتصال بوجود الباري تعالىٰ. واذا كانت الهويات الوجودية للأشياء، من مراتب تجلياته سبحانه، اتضح انّ إدراك كل شيء من هذه الاشياء، ليس سوى ملاحظة ذلك الشيء الذي هو عين الاتصال بالله. ويتم بهذه الطريقة إدراك الحق بوجه بسيط في كل إدراك من هذه الإدراكات.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه، يتضح عدم وقوع أي خطأ في ما يسمى بالادراك البسيط. ولا يقع الخطأ والصواب إلّا في العلم المركب الذي يُعدّ مداراً لحكم الكفر والايمان ايضاً، ويكمن فيه العلم بالعلم، وإدراك الادراك. والعلم المركب ليس بالشيء الذي يمكن أنْ يمتلكه كافة الناس، وهناك من يحصل عليه عن طريق الاكتساب وبعضهم من لا يحصل عليه. كما انّ الذين يحصلون عليه، ليسوا على درجة واحدة من المعرفة[١].

والعلم المركب الذي تحدث عنه ملا صدرا، هو عين ما يلازم عنوان الناطق. فيرى هذا الفيلسوف الكبير انّ الإنسان حينما ينال العلم المركب، بامكانه الابتعاد

---

(١) ملا صدرا، الاسفار الأربعة، ط طهران، ج ١، ص ١١٦ ـ ١١٨.

عن الموضوع الذي ادركه، والنظر اليه من الخارج بتأمل وتفحص. وحينما يبتعد عن الموضوع المدرَك، يمكنه أنْ يفقه التفاوت بين الذهن والعين، كما يفهم انه لولا وجود الذهن، لما كان للعلم والفلسفة وجود ايضاً. والفصل المميز للإنسان عن سائر الموجودات من وجهة النظر الميتافيزيقية هي قابليته على الابتعاد عن موضوع الادراك. وهذا الابتعاد هو الذي يجعل من سلوك الإنسان مختلفاً عن سلوك الحيوانات، ويملي عليه السيطرة على غرائزه. والقابلية او القدرة على الابتعاد عن موضوع الادراك، تحمل معها معنى الاستقلال العقلي. ومن بامكانه الابتعاد عن موضوع إدراكه، يدرك استقلاله العقلي ايضاً.

وأشار ملا عبد الرزاق اللاهيجي الى نقطة مهمة لإثبات استقلال العقل وهي قوله لو لم يكن للاستقلال العقلي وجود، لما تعجب الإنسان أبداً[1]. وأشار محمد علي الحزين اللاهيجي (١١٠٣ ـ ١١٨٠) الى هذه القضية ايضاً في كتابه القيم «فتح السبيل» وقال: لو لم يكن لدى العقل الإنساني في سلوكه طريق ظاهر الاستقلال، لما كان هناك معنى للتعجب[2]. ولم يلجأ هذان المفكران لتوضيح كلامهما، ولكن التأمل فيه يكشف عن معناه بوضوح.

فحالة التعجب تشير الى عودة الإنسان الى نفسه في إدراك بعض الامور، ويبحث عن حقيقتها في عقله. وكان بعض الحكماء القدامى يعتقد أنّ نوعاً من الحيرة، يكمن خلف نشوء الفلسفة وظهورها. ولا ندري هل انّ ما أسماه هذا البعض بالحيرة، هو عين ما أسماه هذان المفكران المسلمان بالتعجب. وتفلسف الفيلسوف ـ على أي حال ـ ليس سوى تعبير عن استقلال العقل. فحينما يعتمد الفيلسوف على استقلال العقل والبرهان، يبتعد عن الجدل والخطابة، ولا يتفق مع أهلهما.

والاختلاف بين اهل البرهان وأهل الجدل، قد أدى الى ظهور تيار فكري

---

(١) ملا عبد الرزاق اللاهيجي، كوهر مراد (جوهرة المراد)، ط حجرية، ص ١٣.

(٢) الحزين اللاهيجي، فتح السبيل، ط ١٩٩٦، ص ٣٥.

عظيم على مدى قرون طويلة. ورسمت الثقافة الإسلامية صوراً بديعة للاختلاف بين الحكماء والمتكلمين، يمكن ان تكون مدعاة لتأمل أهل الفكر. كما وقعت خلال ذلك بعض الحوادث المؤسفة التي لابد وأن تكون عبرة لأهل البصيرة.

وانطلاقاً من الاهمية التي اوليها لهذه التيارات الفكرية والثقافية، وجدتُ من الضروري دراسة طبيعة المواجهة بين الفلاسفة المسلمين من جهة، ومعارضيهم من جهة اخرىٰ. مما دفعني لدراسة آثار الفلاسفة وامعان النظر في كتب المناوئين والمعارضين للفلسفة، فكانت ثمرة ذلك، كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي» الذي سبق انْ صدر الجزء الأول منه، وهذا هو الجزء الثاني. املي ان يكون هذان الجزءان مفيدين لمن يتوفر لهم الوقت لمطالعتهما، مع اعتذاري عن كل خطأ وسهو، راجياً تقديم الملاحظات والنقد البناء.

غلام حسين ابراهيمي ديناني

من هو الشرقي ومن هو الغربي
بين الفلاسفة المسلمين؟

لا شك في وجود تيارين فكريين دائماً منذ عصر إفلاطون وأرسطو في اليونان القديمة، عُرِفا بالفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية. وطُرِح هذان التياران في العالم الإسلامي ايضاً فقُسِّم الفلاسفة المسلمون الى مشّائين واشراقيين.

وقد قيل الكثير عن هاتين الفلسفتين، وأُشير الى الفلاسفة المتصلين بكل منهما. ولا نتحدث في هذا الفصل عن هؤلاء الفلاسفة ولا عن الصراع الذي احتدم بين ثقافة الشرق والغرب. وما نود أنْ نتناوله هو العلاقة بين فلاسفة شرق العالم الإسلامي وغربه ومدى التقارب بين تفكير كل منهما. واذا اردنا أنْ نصوغ الموضوع الذي نريد بحثه على شكل سؤال لكان: ما هي العلاقة بين ابن رشد وابن سينا؟ وما هو مدى اعتراف كل من هذين الفيلسوفين بالآخر؟

هناك من يعتقد بأنّ كلاً من ابن سينا وابن رشد، من كبار الفلاسفة المشائين، ويتلخص الاختلاف بينهما في حدود الاختلاف بين فيلسوفين مشّاءين. كما يرى هؤلاء بأنّ الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي اكبر بكثير مما هو بين ابن سينا وابن رشد، باعتبار انّ السهروردي يُعدّ مؤسساً لتيار فكري اشتهر باسم الحكمة الاشراقية، في حين انّ ما يُشاهَد في آثار ابن رشد لا يخرج عن دائرة أفكار ارسطو.

ولا شك في انّ السهروردي يُعدّ مؤسس الحكمة الاشراقية، وابن سينا رئيس الفلاسفة المشائين في العالم الإسلامي، إلّا انّ من الضروري الالتفات الى انّ الاختلاف في العنوانين من الممكن أنْ يكون مصدراً للايقاع في الخطأ، مما يؤدي الى حدوث بعض الانحرافات التاريخية.

والعارفون بالاختلاف بين تياري الاشراق والمشّاء، عليهم أنْ يلتفتوا الى التقارب بين السهروردي وابن سينا ايضاً. فشيخ الاشراق يقول بأنّ فلسفته الاشراقية قد بدأ بها من حيث انتهى ابن سينا في فلسفته.

ولا نتحدث عن هذا الموضوع هنا، ونُرجع القارئ الكريم الى كتابنا المسمى «شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي». غير انّ المطلعين على روح الفلسفة الإسلامية يدركون بوضوح بأنّ السهروردي ورغم معارضته للفلسفة المشائية ومؤاخذاته على الكثير من أفكارها، إلّا انه كان يأنس الى ابن سينا ولم يبعد نفسه عنه في يوم ما. وقد عزف أحد المفكرين المسلمين المعاصرين على نغمة جديدة مؤخراً، وأقحم نفسه في ميدان البحث والمناظرة من خلال بعض الادعاءات الجديدة.

فالدكتور محمد عابد الجابري الذي يدرّس في جامعة الرباط بالمغرب، يدّعي بأنّ حركة الفكر الفلسفي في شرق العالم الإسلامي تختلف كلياً عن حركة الفكر الفلسفي في غربه. ويعتقد هذا المفكر المغربي ايضاً بأنّ الهوية الفلسفية في غرب العالم الإسلامي تختلف اختلافاً أساسياً عن هويتها في شرقه، ويرفض وجود أية صلة بين هاتين الحركتين .

ومن الممكن أن يقال بأنّ حكام غرب العالم الإسلامي، يختلفون عن حكام شرق العالم الإسلامي من حيث نمط الحكم وطريقته، وهذا ما ينعكس عادة على الفلاسفة والمفكرين في كلا الجانبين. إلّا انّ الدكتور الجابري لا يؤمن بأنّ التباين بين الفلسفتين، يتصل بالتباين بين اسلوب الحكام وطريقتهم في الحكم في هذين الجزءين من العالم الإسلامي. كما انه لا يَقْصر التفاوت بينهما على عدد المسائل

وخصوصية الأفكار، وانما الذي يؤكد عليه هو التفاوت في الرؤية الفلسفية ونمط التفكير بين الفلاسفة في كل من المشرق والمغرب. ومن الطبيعي ان ينجم عن هذا النوع من التفاوت، تباين في قضايا ومشكلات هذين النمطين من التفكير.

فالدكتور الجابري يرى اذاً انّ قضايا ومشاكل فلاسفة شرق العالم الإسلامي، هي غير القضايا والمشاكل التي كان يطرحها فلاسفة غـرب العـالم الإسـلامي. ويعتقد ان المشكلة الاساسية في المشرق كانت مشكلة كلامية تتلخص في التوفيق بين الدين والفلسفة، في حين لم تكن هذه المشكلة قائمة في المغرب الإسلامي الذي كان ينصبّ اهتمام الفلاسفة فيه على الرياضيات والطبيعيات والعلوم الفلكية. أي انّ فلسفة ارسطو كانت الفلسفة الأصلية لدى فلاسفة الاندلس، وكانت افكاره محور أفكارهم ايضاً. في حين كان الاهتمام في المشرق الإسلامي لا يقتصر على فلسفة ارسطو وأفكاره وانما كان يشمل الافكار الافلاطونية الحديثة والفارسية والهرمسية وحتى الغنوسطية.

وعلى أساس ذلك يرى الجابري انّ فلسفة ابن رشد ليست استمراراً لفلسفة ابن سينا، أي اننا لا يمكننا أن نبدأ بأفكار ابن رشد ونعود الى افكار ابن سينا. في حين انّ الذي يتميز بالفكر الدقيق، بامكانه أنْ ينفذ من الحكمة المتعالية لصـدر المتألهين الشيرازي الى فلسفة السهروردي، ثمّ الى فلسفة ابن سـينا وأبي نـصر الفارابي. ويعتقد هذا المفكر المعاصر انّ هذا النوع من الاستمرار والاتصال القائم بين فلاسفة المشرق الإسلامي، موجود ايضاً بين فلاسفة المغرب الإسلامي. فكما يمكن الانطلاق من الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي نحو فلسفة الفارابي، كذلك يمكن الانطلاق من أفكار ابن خلدون نحو افكار ابن حزم.

ورغم أنّ هناك بعض التباينات الفكرية بين ابن خلدون وابن حزم، إلّا انهما قريبان من بعضهما في المحصلة الفكرية النهائية. ولا يقتصر هذا التقارب على ابن خلدون وابن حزم فقط، وانما يمكن مشاهدته بين افكار ابن رشد وابن طفيل وابن باجه ايضاً.

ويؤكد الدكتور محمد عابد الجابري كثيراً على انّ حقيقة الفلسفة وروحها في المغرب الإسلامي، تختلف تماماً عن حقيقة الفلسفة وروحها في المشرق الإسلامي. أي انّ فلسفة ابن سينا وأتباعه، لا تمت بصلة الى فلسفة ابن رشد. ويرى انّ علينا أنْ لا نكتفي بظواهر الامور فنعتبر فلسفة هذين الفيلسوفين واحدة، لانّ عنوان الفلسفة الإسلامية يُطلق على أفكارهما معاً، وانما يجب الاهتمام بالبون الشاسع بينهما واستقلال كل منهما عن الاخرى، ودراسة كل منهما على حدة، رغم ما يبدو من اتصال ظاهري بينهما[1].

وبغضّ النظر عن مدى صحة رأي هذا المفكر المغربي ومدى قبول المحققين والباحثين له، إلّا انه لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي عدم دراسة فلسفة ابن رشد وسائر فلاسفة غرب العالم الإسلامي كما ينبغي في ايران. وقلّما نجد بين المفكرين الايرانيين من هو بارع في فلسفة ابن رشد وعارف بها تمام المعرفة. ويصدق هذا الكلام على المغرب الإسلامي، حيث لم تُدرس فلسفة ابن سينا ولم تُناقَش بشكل دقيق وكامل فيه. ولا شك في أنّ هذا التقصير تكمن خلفه سلسلة من القضايا التاريخية والاجتماعية والثقافية. ومهما قيل على هذا الصعيد، يبقى السؤال التالي على قوته: ما هي العلاقة بين فلسفة المشرق الإسلامي وفلسفة المغرب الإسلامي؟

وكما رأينا حاول البعض مثل الجابري للاجابة على هذا السؤال من خلال قولهم بأنّ روح الفلسفة في المشرق الإسلامي، لا تشبه روح الفلسفة في المغرب الإسلامي، ولا يوجد تماثل بين هاتين الفلسفتين. وهم يرون انّ الفلسفة الاولى، مزيجة بالعرفان والتصوف وبعيدة عن العقلانية المحضة، في حين احتفظت الفلسفة الثانية بعقلانيتها ولم تختلط بالعرفان والتصوف. فابن سينا الذي يُعدّ رئيس فلاسفة المشرق الإسلامي، عرض بعض المباحث العرفانية وأفرد بعض آثاره لدراسة مثل هذه المواضيع. في حين انّ ابن رشد الذي يضارع ابن سينا في

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، ١٩٩١، ط ١، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩.

المغرب الاسلامي، لم يتناول هذه القضايا العرفانية، وتحاشى خلط العرفان بالفلسفة.

والجدير بالذكر ان القول بانفصال فلسفة الشرق الإسلامي عن فلسفة الغرب الإسلامي، قد جابه معارضة شديدة من قبل العديد من المفكرين، وقالوا بأنّ الفاصل الجغرافي بين الشرق والغرب، لا يمكن ان يكون فاصلاً بين الفلسفة ايضاً.

وتمسك الجابري برأيه في مواجهة المعارضين ودافع عن انفصال فلسفة غربي العالم الإسلامي عن فلسفة شرقي هذا العالم، مستعيناً في ذلك برأي المفكر الفرنسي المعروف غاستون باشلارد (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢)، وهو فيلسوف انفرادي ومفكر مبدع، يمكن ملاحظة إبداعاته من خلال عناوين مؤلفاته مثل:

١ ـ التحليل النفسي للنار ٢ ـ الماء والخيال ٣ ـ الهواء والرؤيا ٤ ـ الارض وتخيل الارادة ٥ ـ بوطيقا الفضاء.

ومن أهم ما يتميز به باشلارد هو دراسته للظواهر المادية والعينية في الفيزياء الحديثة كعالم فيزيائي، ودراسته لهذه الظواهر ودورها في التخيل والرؤيا باسلوب ظاهراني كفيلسوف. والميزة الظاهرانية لآثار باشلارد، هي إشاراته الدائمة الى الشهود الأصلي للامور والأفكار التي يرى «ادموند هوسرل» انها الشرط اللازم للعودة الى العين. فكما انّ النظام الفلسفي لادموند هوسرل على اتصال مباشر بعلمه الرياضي، كان باشلارد أيضاً يصل عن طريق التفكير العقلاني والعلمي الى مقالة الشهود الاصلي. ويرى هوسرل اننا لو كان بمقدورنا أنْ ننظر الى ثلاثة او أربعة أشياء بالاستعانة بقوة الشهود، إلّا أننا لا نستطيع أنْ نفعل ذلك مع ألف شيء، وليس بمقدورنا سوى انْ نفكر في ألف شيء. وبهذا المثال البسيط ندرك انّ هوسرل يقول بنوعين مختلفين من «العلاقة مع المعلومة» او الحيث الالتفاتي: الادراك الحسي «الأصلي»، والفكر المشرف على الموضوعات والأشياء والذي هو قصد أو التفات صرف.

ومن اجل ان نقترب اكثر من وجهة نظر باشلارد، فلابد من الاهتمام بمفهوم ما يسمى بتجربة الحياة. فتجربة الحياة او ما يخامر الشعور الذاتي، انما هي مجموعة

من الادراك الحسي، والخاطرة، والتذكر، والتخيل، والرؤيا، والطموح، والشعور الباطني. و«البيت» عند باشلارد مكان باطني قبل أي شيء آخر، ولا يتحقق لهذه الباطنية أي معنى او قيمة إلّا من خلال الاتصال بالخارج. واذا كان الجغرافي او العالم الإنساني يدرس مختلف انواع المساكن والبيوت، فانّ الفينومينولوجي يبحث عن جوهر الابتهاج الباطني، والسعادة المضمونة المباشرة الكامنة في باطن البيوت. وأحقر البيوت في نظر الطفل تعدّ تجلياً لأول تصور ممكن للعالم، أي اول تصور لدى العقل عن شيء غيره يحتمي به ويلجأ اليه.

ويُطلق مفهوم البيت او المسكن في كتابات باشلارد على أي فضاء يمكن أنْ يُقام فيه «في الواقع»، والبيت ليس ملجأ لأيامنا ولياليها فحسب، وانما هو مكان ايضاً طالما نفتح ونغلق فيه صندوق ماضينا من خلال خواطرنا. وحينما نتذكر في البيت الجديد بيوتنا القديمة، نسافر الى بلاد طفولتنا ايضاً، وننتقل بتلك الطفولة من دار الى دار حتى نصل الى دارنا الراهنة. ويبدو انّ هناك من يحتفظ بذكريات ماضينا.

وكان باشلارد يسعى كي يكشف عن انّ البيت أحد اكبر القوى التي تمزج بين الافكار والخواطر والرؤىٰ، مع تدخل عنصر الخيال في هذا الدمج. فالبيت يحفظ ساكنه من الإمكانات والاحتمالات ويوصيه بالاستمرار، والإنسان بدون البيت والمسكن، موجود مبعثر. والبيت اذا كان ملجأ للإنسان من الرعد والبرق، فهو ملجأ له ايضاً من عواصف الحياة. كما انه اول عوالم الإنسان لأنه يودَع في مهد البيت قبل أنْ يُقذَف الى الدنيا، ولهذا نتصوره المهد الكبير.

واستخدم باشلارد خلال دراساته النفسية اصطلاح «التحليل المكاني»، والمقصود به دراسة نفسية لأماكن حياة الإنسان الباطنية والخاصة. فقد نتصور أحياناً اننا نعرف انفسنا بـ «الزمان»، في حين انّ ما يؤلف معرفتنا، مجموعة متلاحقة من التوقفات الذهنية في الاجواء التي يصل كياننا فيها الى التوازن والتكامل، وهو كيان لا يريد أنْ يتلاشى. ولا تتبلور مذكرات حياتنا الماضية

سوى في الصور والتصورات. لهذا ومن أجل البحث في اللاشعور الكامن في مساكننا الاولى، فلابد من محو كل ما يُعدّ خارجياً واجتماعياً ـ في هامش التحليل النفسي الشائع ـ من الخواطر للوصول الى حيز الرؤى التي نتناولها في فضاء الوحدة والانفراد. وتُطرح في هذا الفضاء قضية المسكن والمكان قبل أي شيء آخر. وبذلك يتحول كل شيء الى فضاء، لأنّ الزمن لا يتفق مع الذاكرة دائماً، وليس بالامكان إعادة تجربة الفواصل الزمنية المتقطعة، وانما يمكن التفكير فيها فقط. ويتوقف الضمير كالمسافر فجأة، وتتحول في ذلك التوقف الخواطر الى مجموعات ساكنة.

ويلجأ باشلارد الى التأويل، حيث يخلو التاريخ في هذه النزعة التأويلية من نسيجه الزماني والمادي غير المؤثر كثيراً في مصير الحياة. ومن هنا ليس مهماً تحديد الايام والأعوام من اجل معرفة الجزء الخاص والباطني من حياتنا، وانما المهم هو معرفة أجواء خلوتنا.

ويتحول المسكن عند باشلارد الذي كان يدرس السكن في الخيال والرؤى، الى مختلىً باطني[1]. وهكذا نرى انّ المسكن والسكنى قد شغلا موقعاً أساسياً في فكر باشلارد، وهذا يعني تغلّب الاجواء على الزمان. ومن الطبيعي انّ الزمان اذا كان منسجماً مع الاتصال، فلابد انْ يكون المكان منسجماً مع الانفصال ايضاً. وعلى أساس هذه الفكرة بالذات لا يعتقد باشلارد بالاتصال في نمو العلم وحركته، ويرى انّ هذا النحو يجري على سبيل الانفصال وفي مقاطع مختلفة. ومعنى هذا الكلام هو انّ الفكر العلمي يقوم في كل مقطع زماني على سلسلة من المفاهيم المحددة التي تؤلف أساس المعرفة العلمية. غير انّ هذا المقطع او المرحلة الزمنية لا تلبث أن تنصرم عاجلاً أم آجلاً، وتفقد تلك المفاهيم إعتبارها الأساسي أيضاً، وهذا ما يُقحم الفكر العلمي في ازمة. والشيء الوحيد الذي بامكانه ان يضع حداً لهذه الازمة في مثل تلك الظروف، ظهور سلسلة من

---

(١) محمد علي الهاشمي، مقال «باشلارد وهندسة بيت الخيال»، مجلة آبادي، العدد ٢٣.

المفاهيم الأساسية الجديدة والتي يمكن عدّها أساس العلم والمعرفة. ويعتقد باشلارد أنّ هذه المفاهيم الجديدة، ليست على علاقة بالمفاهيم القديمة، وتتحدث عن نوع من الانفصال. وينجم هذا الانفصال عن عدم إمكانية العودة الى المفاهيم القديمة وهذا ما يبعث على تبلور المفاهيم الحديثة بحيث لا تبدو منسجمة ابداً مع المفاهيم القديمة.

والفيلسوف الفرنسي المعروف آلتوسر، من بين من يؤمن بالانفصال في تاريخ وتطور العلم والفكر، ويرى صدق هذا المفهوم على العلاقة بين ماركس وهيغل. انه يؤمن بوجود صلة فكرية بين الاثنين حتى حوالي عام ١٨٤٨م، حيث كان الفكر الماركسي يخضع للنظام الفلسفي الهيغلي. غير أنْ هذا الفكر شهد تحولاً بعد هذا التاريخ وبعد التحليل الدقيق الذي قام به ماركس للاقتصاد الرأسمالي، وانقطعت علاقته بفلسفة هيغل. وتم هذا الانفصال والانقطاع بين الاثنين بالشكل الذي اصبح من غير الممكن عودة ماركس الى هيغل. ولهذا لا تنسجم المفاهيم الفلسفية الهيغلية مع ما توصل اليه ماركس بعد التحليل الدقيق للاقتصاد الرأسمالي.

وقد أفتى محمد عابد الجابري بالانفصال بين الفلسفة في شرقي العالم الإسلامي وغربيه، اعتماداً على فكرة غاستون باشلارد القائلة بانفصال المعرفة، كما تشبث ايضاً بنظرية آلتوسر في انفصال الفكر الماركسي عن الفلسفة الهيغلية[1]. ونحن لا ننوي مناقشة نظرية باشلارد في انفصال المعرفة، ولا انفصال فكر ماركس عن فلسفة هيغل، لكن الذي لابد من التأكيد عليه هو انّ الإنسان حينما ينظر الى المعرفة على اساس رأي باشلارد، فلا يمكنه أنْ يتحدد في القول بالانفصال بين فلسفة الشرق والغرب الإسلامي فقط، لأنّ هذا الرأي يقتضي انفصال المعرفة في كافة حقولها، وفي الشرق والغرب معاً، في حين يرى الدكتور الجابري اتصال حركة الفكر والتطور الفلسفي في المشرق الإسلامي وأنّ بالامكان الوصول من

---

(١) د. محمد عابد الجابري ،التراث والحداثة، ص ٣٢٧.

الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي الى الحكمة الاشراقية للسهروردي، ومن السهروردي الى ابن سينا والفارابي. كما يؤمن باتصال الفكر الفلسفي في المغرب الإسلامي والتقارب بين ابن رشد وابن باجه وابن حزم.

والسؤال الذي يمكن أنْ يُثار هنا هو اذا كانت المعرفة البشرية تجري على سبيل الانفصال والانقطاع، فلماذا يؤمن الجابري بالانفصال بين فلسفة غرب العالم الإسلامي وشرقه فحسب، ولا يعممه على كافة حقول المعرفة وفي كافة مناطق العالم؟ ويبدو أن مبدأ انفصال المعرفة، مبدأ غير أساسي لدى الجابري، لأنه لا يتوقف كثيراً عنده وسرعان ما يجتازه. غير انّ الذي يؤكد عليه هو انّ الفلسفة في غرب العالم الإسلامي، هي غير الفلسفة في شرق العالم الإسلامي. ولا يبدو الدافع من وراء فكرته هذه واضحاً، رغم انه يؤمن بعدم امكانية اتخاذ موقف ما او التعبير عن رأي ما في العلوم والقضايا الإنسانية، بدون وجود دافع معين وايديولوجية خاصة. وبصرف النظر عن مدى اعتبار فكرة انفصال الفلسفة الإسلامية إلّا انّ استدلال الدكتور الجابري على هذا الصعيد قابل للمناقشة. فاذا سلّمنا بأنّ الفلسفة الإسلامية، جزء من شؤون الثقافة والحضارة الإسلامية، فعلينا أنْ نسلِّم ايضاً بعدم انفصال هذه الفلسفة بانفصال العالم الإسلامي جغرافياً الى شرق وغرب، لأنّ الثقافة والحضارة، وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة والانفصال.

ومثلما ذكرنا من قبل يعتقد الجابري بأنّ المشكلة الاساسية في شرق العالم الإسلامي، مشكلة كلامية تتلخص في التوفيق بين الدين والفلسفة، في حين لا وجود لهذه المشكلة في المغرب الإسلامي. ولا ندري لماذا يفكر هذا المفكر المغربي مثل هذا التفكير؟ كما لا نعلم لماذا ينكر وجود مشكلة كلامية على صعيد التوفيق بين الدين والفلسفة في الغرب الإسلامي؟ والعارفون بآثار ابن رشد يعلمون انه ألف كتابين في مجال التأليف بين الفلسفة والدين يُعدّان من الكتب المهمة وهما: مناهج الأدلة، وفصل المقال. ولو ألقينا نظرة على آثار ابن سينا، لا نجد بين الكتب التي وصلت الى ايدينا كتاباً في علم الكلام، ولم يكتب في هذا العلم كتاباً

بشكل مباشر.

ولابد من التأكيد هنا على انّ الفيلسوف المسلم، سواء عاش في غرب العالم الإسلامي او في شرقه، لا يمكنه انْ لا يتحدث عن نوع من التوفيق بين الفلسفة والدين. وربما يوجد اختلاف بين الفلاسفة في طريقة التأليف والجمع بينهما، إلّا أنّ المتفق عليه هو أنّ أياً منهم ليس في وسعه أن لا يبذل اي جهد في هذا المضمار أو أنْ لا يخطو لتحقيق هذا الهدف.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول ببطلان ما ذهب اليه الدكتور الجابري في عدم وجود مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين في المغرب الإسلامي. فهذه المشكلة في الحقيقة كانت تناقش من قبل فلاسفة الغرب الإسلامي بنفس حجم مناقشتها من قبل فلاسفة الشرق الإسلامي. وصراع ابن رشد مع هذه المشكلة، ليس أقل ابداً من صراع ابن سينا وأمثاله معها، رغم انّ ما قدّمه ابن رشد في هذا المجال، يختلف عما قدمه ابن سينا. وسعى ابن سينا وفي كثير من الاحوال أنْ يصبغ العقائد الدينية بالصبغة العقلية، وهذا ما يمكن ملاحظته على صعيد النبوة، والقضايا الخارقة، والقدرة الالهية الأزلية. ويعتقد بأنّ ارسال الرسل، محصلة مقدمات منها مقدمة الايمان بالله الأحد.

ويؤمن ابن سينا بانّ الله تعالى ذو هيمنة عقلية وسيطرة كلامية، ومعاجز الرسل، برهانٌ على قدسية رسالتهم، لأنّ المرء بحاجة وقبل أي شيء آخر الى القدرة على النظر الى حقائق الاشياء وماهياتها، كي ينال عن هذا الطريق ادراك الحقائق واستخراج الامور. وتبرز تلك الحاجة بواسطة رغبة الإنسان في سعادة المجتمع الإنساني والحفاظ على بقائه. ويرى ابن سينا اذا كان وجود الأهداب ضرورياً للحفاظ على عين الإنسان، فوجود الرسول ضروري ايضاً للمجتمع الانساني لانه يرشده الى وجود الله والشرائع الالهية. كما يتلخص الهدف من الايحاء الى البعض في توفير السعادة للبشرية. والمعجزات هي الاخرى برهان يلجأ اليه صاحب الوحي لاثبات الوحي.

ويعتقد ابن سينا مثلما انّ النفس الناطقة تؤثر في الحالات العادية والطبيعية على الاعضاء والجوارح الجسمية، يمكنها ايضاً في بعض الحالات غير العادية أن تصل الى مرحلة يمكنها معها ان تتحرر من النقص الهيولاني والتصرف في عالم الوجود. ويُعدّ اتصال النفس الناطقة بالعالم الآخر في بعض الحالات غير العادية، نوعاً من الاعجاز، لعجز العقل العادي للافراد عن إدراك حقيقته. وهكذا نرى كيف يحاول ابن سينا التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال هذه الآراء[1]. وسعى ابن رشد في المغرب الإسلامي هو الآخر في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة، رغم انه اختار اسلوباً غير اسلوب ابن سينا على هذا الصعيد.

فاذا كان ابن سينا يؤمن بصحة المعجزات ويعتبرها دليلاً على قدسية دعوة صاحب المعجزة، فقد انكرها ابن رشد واعتبرها غير مفيدة ولا مقنعة إلّا لعوام الناس. ويتساءل: كيف يمكن أنْ ندرك بأنّ ظهور المعجزات على يد البعض، علامةٌ خاصة بالرسالة؟ ويرى عدم إمكان إدراك إعجاز الرسالة عن طريق الشرع لأنّ الافتراض يقوم على انّ الشرع لم يثبت بعد. كما لا يمكن ادراك علامة المعجزة واختصاصها بالرسول عن طريق العقل، لأنّ هذا الادراك لا يتحقق الا اذا ظهرت المعجزات على يد من ثبتت نبوتهم، وتعذّر ظهورها على يد غير الانبياء. ويعتقد ابن رشد بأن ظهور المعجزات على يد الأشخاص، ليس دليلاً على رسالتهم، لأنّ العقل لا يرى وجود أية علاقة منطقية بين المعجزة والرسالة. والشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يُقال بهذا الشأن هو انّ المعجزة فعل من أفعال الرسول، مثلما يُعدّ دفع المرض عن المريض فعلاً من أفعال الطبيب. فيمكن الاستناد الى عمل من يعالج المرضى ويدفع المرض عنهم، وعدّه دليلاً على طبابة المعالج.

وأطال ابن رشد التحدث عن المعجزات، إلّا انه لم يعارض الكثير من المفكرين المسلمين في قضية المعجزات فحسب، وانما في بعض القضايا العقائدية

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، قم، ١٤٠٥، مقدمة، الصاد.

الاخرى ايضاً. فقد اتخذ موقفاً خاصاً به في قضية «الجهة» ونَسَبَها الى الله تعالى كصفة، وقال انّ العقل والشرع يوجبان معاً إثبات الجهة لله، والكثير من الآيات القرآنية تقتضي اثباتها ولا يمكن إنكار دلالتها على هذا المعنى. فكافة الشرائع السماوية تقول بأنّ الله في السماء، ومن هناك يُنزِل ملائكته الى الارض حاملةً وحيه الى الرسل. كما انّ الكتب الالهية المقدسة قد نزلت من السماء ايضاً، وعرج الرسول ﷺ الى السماء ايضاً حتى بلغ سدرة المنتهى فكان قاب قوسين او أدنى.

واولئك الذين يرفضون الـ «جهة» لله تعالى، يلجأون عادة الى تأويل هذه الآيات، او يحسبونها على المتشابهات. ويقول ابن رشد لو أولنا كافة هذه الآيات، أولنا في الحقيقة كافة أحكام الشريعة، ولو اعتبرنا هذه الآيات جزءاً من المتشابهات، لتحولت كافة احكام الشريعة الى متشابهات. ولا شك في انّ كافة احكام الشريعة غير قابلة للتأويل، كما لا يمكن عدّ كافة هذه الاحكام، من المتشابهات. ولهذا السبب كان ابن رشد يصر على القول باثبات الجهة لله تعالى، ويعدّ ذلك واجباً من وجهة النظر الشرعية. كما يرى وجوب اثبات الجهة لله تعالى من وجهة النظر العقلية ايضاً، ويرفض إشكالات المعارضين على هذا الصعيد، ولا يعتقد بأنّ اثبات «الجهة» يستلزم إثبات المكان، لأن عنوان «الجهة» يمكن إطلاقه على حالتين:

الاولى سطوح الجسم التي تؤلف جهاته الست.

الثانية سطوح الجسم المحيط بجسم آخر.

فيرى انّ الجهات الست التي تؤلف أسطح جسم ما، لا تعدّ مكاناً بالنسبة ذلك الجسم، غير انّ اسطح الجسم المحيط بجسم آخر، تعدّ مكاناً للجسم المحاط. وانطلاقاً من ذلك لا يرى ابن رشد وجود جسم محيط بهذا الفلك، فلو كان هناك جسم خارج هذا الجسم لاستلزم التسلسل؛ والتسلسل باطل طبقاً للبراهين القاطعة. وعلى هذا الاساس لا يعد سطح الجسم الاخير مكاناً، لانّ المكان هو

الموضع الذي يقع فيه الجسم، ولا يعد مثل هذا السطح مكاناً لجسم آخر.

ويعتقد ابن رشد اذا كانت هناك براهين قاطعة تؤكد على وجود موجود في «جهة» سطح الجسم الأخير، فلابد أنْ يُعدّ هذا الموجود موجوداً غير جسمي. فلا يمكن لأحد ان يقول بوجود خلاء في خارج العالم، لأنّ البراهين العقلية تقول بامتناع الخلاء. ولا يدل عنوان الخلاء إلّا على أبعادٍ بدون جسم. ولو نظرنا الى هذه الأبعاد التي لا جسم لها والمسماة بالخلاء، كأمر موجود، لاستلزم ذلك تحقيق عدد من الأعراض في غير الموضوع الجوهري. ومن غير الممكن أنْ يتحقق العرضي في الخارج بدون جسم. ومن هنا نرى أنّ ابن رشد يوجب إثبات «الجهة» لله عن طريق العقل وعن طريق الشرع. ويرى على هذا الأساس انّ الشرع لم يصرح بنفي الجسمانية عن الله تعالى، إدراكاً منه بأنّ من الصعوبة جداً إثبات الجهة له مع نفي الجسمانية. وقد عبّر بنفسه عن ذلك من خلال اعتقاده بأنّ ما يؤدي الى الإشكال، هو عدم وجود مثال لهذه المسألة في هذا العالم، ومن الصعوبة بمكان إدراك ما ليس له مثال.

فتصديق الناس بالامور لا يكون سهلاً إلّا حينما تكون لديهم معرفة بمثالها في هذا العالم. ولهذا من الصعب عليهم إدراك الامور العينية لعدم وجود مثال لها في هذا العالم. ويُعدّ العلم بحقيقة النفس وكثير مما طُرِح في باب المعاد، من الامور التي لا يمكن أن يُعثر لها على مثال في هذا العالم أيضاً[1].

ويتضح مما سبقت الاشارة اليه انّ ابن رشد كان قد اهتم بعلم الكلام وبذل جهوداً كبيرة للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو ما يغاير رأي الدكتور محمد عابد الجابري وغيره. وهذا لا ينفي التفاوت القائم بين نمط تفكير هذا الفيلسوف ونوع مواقفه وبين ابن سينا، حتى انّ هذا التفاوت يأخذ حجماً كبيراً في بعض الاحيان. غير انّ هذا التباين الفكري لا يعني بأي حال من الاحوال الاختلاف في روح الفلسفة بين شرق العالم الإسلامي وغربه.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦ ـ ١٧٩.

وكان ابن سينا وابن رشد من الفلاسفة الذين اهتموا بأرسطو وانتفعوا بآرائه، مع فارق واحد هو بقاء ابن رشد وفياً لأرسطو ولم يخرج عن نطاق دائرة أفكاره، في حين لم يقيّد ابن سينا نفسه بقيود أفكار احد، فانفصل عن فيلسوف اليونان حينما وجده لا ينسجم معه. وبالرغم من اعترافه بفضل أرسطو وأنه افضل قدامى الحكماء، إلّا انّ الاعتراف بالفضل لا يعني أنْ لا يشير بأصابع النقد اليه والاعتراض على آرائه.

وأشار الشيخ الرئيس ابن سينا في مطلع كتاب «منطق المشرقيين» الى انه لا يخشى الاعلان عن معارضته لأتباع الفلسفة اليونانية، وقال بأن فهم هذه الفلسفة كان سهلاً وانه قد تعلم في بداية دراسته وفي عنفوان شبابه كل ما قاله فلاسفة اليونان، وأشار الى نوع آخر من الحكمة والعلم حصل عليه من غير طريق حكماء اليونان. ويبدو انّ هذه الحكمة غير اليونانية التي أشار اليها، هي تلك الحكمة التي كانت موجودة في ايران القديمة، والتي أحياها السهروردي من بعد ابن سينا. والنقطة الجديرة بالأهمية هي قول ابن سينا بأنّ السبب الذي دفعه للاشتغال بالحكمة المشائية، حرصه على عدم شق عصا الجمهور بعد أنْ شاهد اهتمام طلاب العلم والحكمة بالفلسفة المشائية اليونانية، كما اكد على لجوئه الى إكمال نواقص هذه الفلسفة.

ومن الطبيعي انّ ابن سينا حينما يبادر الى اكمال نواقص الفلسفة المشّائية، فلابد أنْ يُحدث تغييراً على الكثير من قضاياها. وأشار الى انّ تدخله في هذه الفلسفة انما كان عن وعي وادراك، وانه لم يتدخل إلّا حينما رأى نفاد الصبر، في حين تجاهل الكثير من أخطاء المشائين ولم يبادر الى فضحها[1].

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ البون شاسع جداً بين ابن سينا وابن رشد، ورغم هذا لا يمكن ان نقول بأنّ هوية فلسفة غرب العالم الإسلامي، هي غير هوية فلسفة شرق العالم الإسلامي.

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، ص ٢ و٣.

سيف الدين الآمدي في مواجهة الفلاسفة

علي بن أبي علي ابو الحسن سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ)، أحد كبار المفكرين الاشاعرة، وقد عاش في ايام صلاح الدين الايوبي وخلفائه ممضياً أغلب ايام حياته في الشام ومصر، منصرفاً الى التدريس والتأليف. ويُعدّ من أعظم المتكلمين في عصره، حتى شهد العدو والصديق بمكانته العلمية وقابليته الفكرية. وليس مهماً أن يثني عليه تلامذته وأصدقاؤه، وانما المهم أن يعترف بقابلياته العلمية والفكرية شخص نقاد مثل ابن تيمية رغم معارضته للكثير من آرائه. وُلد هذا المفكر في مدينة «آمد» التابعة لديار بكر التي ظهر فيها العديد من العلماء والمفكرين، وذلك في عام ٥٥١ هـ، وتوفي وله من العمر ٨٠ عاماً.

ووقف الآمدي كمفكر أشعري بوجه الفلاسفة وأعلن عن معارضته للكثير من القضايا الفلسفية. إلّا انه مال الى المباحث العقلية نظراً لما كان لديه من فطنة واستعداد، وانبرى لدراسة الفلسفة. وتعرف في بغداد على فيلسوف نصراني وتلقى الفلسفة عنه في أحد الاديرة. ودفعه حب الاستطلاع ورغبته في الفلسفة الى زيارة الفيلسوف الاشراقي الكبير شهاب الدين السهروردي في مدينة حلب. وحدثت تلك الزيارة قبيل مقتل شيخ الاشراق على يد اصحاب الافكار المظلمة. وكشفت طبيعة تلك الزيارة عن الاختلاف في وجهات النظر بين الشخصيتين.

والذي لا ريب فيه هو انّ مواقف الآمدي لم تكن منسجمة مع أفكار السهروردي أبداً. وكان الآمدي في بداية امره على مشرب احمد بن حنبل الفقهي، ولديه الاستعداد لاثبات هذا المشرب من خلال فن الجدل والمناظرة. ومن الواضح انّ الذي يصوغ افكاره على أساس المسلك الحنبلي لا يمكن ان ينسجم مع النمط الفكري الذي كان عليه السهروردي. ورغم هذا لم يكن هذا المتكلم جامداً تماماً على الافكار التي كان يحملها، نظراً لما كان لديه من استعداد وذكاء كبيرين. لهذا نراه وبعد أن برع في علم الحديث والفقه الحنبلي، يتعرف على ابن فضلان ـ الذي كان يُعدّ من كبار فقهاء الشافعية ـ ويتعلم عليه الفقه الشافعي، ويبرع في المنطق والكلام.

والامر الذي لابد من الاشارة اليه هنا هو أنّ سيف الدين الآمدي ورغم معارضته للفلاسفة والفلسفة، إلّا انه اتُّهم من قبل الفقهاء وأهل الحديث، نظراً لاشتغاله بالمسائل العقلية والكلامية. وقد أثّرت عليه هذه الاتهامات كثيراً وخلقت له الكثير من المشاكل في حياته، مما اضطره الى الهجرة من بغداد والوفود على الشام. والجدير بالذكر انّ مؤاخذات الفقهاء وأهل الحديث على سيف الدين الآمدي لاشتغاله بالعلوم العقلية، كانت ذات نصيب من الصحة، لأنه كان يكتب في ثلاثة حقول يستلزم كل حقل منها الاستدلال واقامة البرهان. ففضلاً عما ألفه من كتب مهمة في علم الكلام واصول الفقه، له كتب اخرى في الحقل الفلسفي ايضاً.

ومن اهم الكتب التي ألفها في علم اصول الفقه: ١ ـ الاحكام في اصول الاحكام ٢ ـ منتهى السؤل في علم الاصول. وله كتابان في علم الكلام ايضاً وهما: ١ ـ أبكار الأفكار، ٢ ـ غاية المرام. ويعد الكتاب الثاني خلاصة للكتاب الاول. وله في الفلسفة كتابان: ١ ـ التمويهات، وقد انبرى فيه لشرح اشارات ابن سينا، ٢ ـ المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، وشرح فيه المصطلحات الفلسفية وبيّن معانيها. وطُبع هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٨٧ مع مقدمة وتحقيق للدكتور

عبد الأمير الاعسم. وما ورد في هذا الكتاب يكشف بشكل واضح عن وقوف الآمدي الكامل على آثار الفلاسفة وادراكه العميق للقضايا الفلسفية.

وربما يُثار هنا السؤال التالي: لماذا ثار هذا المفكر الفطن على الفلسفة في كثير من الاحيان وعبّر عن انتقاده لقضاياها، رغم كل هذه المعرفة التي لديه بالفلسفة والفلاسفة؟

وللاجابة على هذا السؤل يمكن القول: رغم انّ الآمدي كان على علم بآثار الفلاسفة، إلّا انه كان أشعرياً قبل ان يكون عارفاً بالفلسفة والفلاسفة. ومن الطبيعي انّ من يريد أن يظل وفياً للمبادئ الاشعرية فلابد له أن يضحي بالفلسفة ويشطب على الكثير من قضاياها. والآمدي ورغم ميله نحو الفلسفة، إلّا انه لم يكن على استعداد لاعادة النظر في اسس الافكار الاشعرية. ولهذا نلاحظ دعمه للمواقف الاشعرية ليس في الكتب الكلامية فحسب، وانما حتى في الكتب الفلسفية.

وكما قلنا، لجأ سيف الدين الآمدي الى شرح المصطلحات الفلسفية والكلامية، وجمعها في كتاب يدعى «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين». ويتألف هذا الكتاب من مقدمة، وفصلين، وخاتمة. ويتميز بأهمية من الناحية التاريخية لأنه يكشف عن مواقف المفكرين المسلمين الفلسفية والكلامية وفق اسلوب كتابة المعاجم. ولا شك في انّ كتاب «التعريفات» القيّم للسيد الشريف الجرجاني و«كشاف اصطلاح الفنون» للتهانوي يحظيان بأهمية كبيرة جداً، ويكشفان عن حركة كتابة المعاجم الفلسفية الاسلامية في تاريخ الفكر الفلسفي. غير انّ الحقيقة هي انّ سيف الدين الآمدي قد سبق الجرجاني والآخرين في كتابة مثل هذا المعجم، ولهذا يمكن عدّه رائداً في كتابة المعجم الفلسفي.

ومما يؤاخذ به هذا المفكر المسلم في كتابته لمعجمه الفلسفي الكلامي، انه لم يحتفظ بحياده العلمي في شرح المصطلحات الفلسفية، وانما شرحها من وجهة النظر الاشعرية. وهذا ما يمكن ان نلاحظه على سبيل المثال في مفردات مثل

«الارادة» و«القدرة»، و«الكلام»، فقد قال فيها: «اما الارادة فعبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان. وأما القدرة فعبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود دون العدم. وأما الكلام فانه يُطلق على العبارات تارة وعلى معانيها القائمة بالنفس اخرى»[١].

وهكذا نرى انّ الآمدي قد فسّر هذه المصطلحات وشرحها وفق المسلك الاشعري، في حين يمكن شرحها بشكل آخر، وهناك من لا يتفق معه على هذا التفسير والشرح.

فاطلاق الكلام على المعاني القائمة بالنفس، هو ذات ما يسميه الاشاعرة بـ«الكلام النفسي». كما ان تخصيص الارادة بزمان دون زمان، وبدون وجود مرجّح، امر غير ممكن. ولا يمكن أن تُعد الارادة نفسها، مرجح الارادة. كما انّ القدرة ليست بالشيء الذي يوجب التخصيص بالوجود، بل انّ القدرة على عدم الايجاد تُعدّ نوعاً من القدرة ايضاً.

ولا يقتصر موقف سيف الدين الآمدي ازاء معاني المصطلحات الفلسفية على ما ذُكر فحسب، وانما أدخل رأيه وذوقه في كثير من هذه المصطلحات وقدّمها على انها المعاني الشائعة. فقد عرّف الروح بأنها جسم لطيف بخاري منشأه القلب والنفس[٢]. ولا شك في تداول هذا التعريف بين المتكلمين، إلّا انّ الكثير من الفلاسفة عبّروا عن معارضتهم له، ورفضهم لجسمانية الروح.

علينا أن لا نتوقع من مفكر أشعري أن يتحدث على أساس المبادئ والمعايير الفلسفية، لكننا لا نتوقع من شخص ينبري لشرح الاصطلاحات الفلسفية أن يشرحها خلافاً لرأي الفلاسفة، ويطرح ما لا يؤيده الفلاسفة على انه نظرية فلسفية، لا سيما اذا كان هذا الشخص هو الآمدي الذي عُرف بوفائه للمنطق

---

(١) سيف الدين الآمدي، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، تصحيح الدكتور عبد الأمير الأعسم، تحت عنوان الفيلسوف الآمدي، بيروت ١٩٨٧، ص١٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٩.

وقواعده واصراره على رعاية الموازين المنطقية وأساليب هذا الفن. وكـان هـذا المفكر الاشعري قد حذا حذو سلفه أبي حامد الغزالي في احترام المنطق والالتزام بقواعده. فنجم عن ذلك امتزاج علم الكلام بفن المنطق، وحدوث تحول في هذا العلم.

ورغم هذا فقد انبرى ـ كـالغزالي ـ لمحـاربة الفـلاسفة وإثـارة المـؤاخـذات والاشكالات حول الكثير من آرائهم. وأشار في كتابه المهم المسمى «غاية المرام في علم الكلام» الى التفاوت بين الرأي الفلسفي والعقيدة الديـنية في كـل مسألة اسلامية تحدث عنها، وكشف عن التعارض بين الاثنين. فكان يبتعد عن خـطر اختلاط الفلسفة بالدين ويصر على استقلال كل منهما وهذا بالذات، هو الذي دفعه لاتهام المعتزلة بالالحاد، وسريان هذا الحكم حتى الى بعض المتألهين مـن غير المعتزلة. وقد عبّر عن ابن سينا بالفيلسوف المتأخر، وهذا يعني انه كان على معرفة كاملة بمن سبق ابن سينا من الفلاسفة.

وانتقد الآمدي الفلاسفة في القاعدة الثانية من كتاب «غاية المرام» والتي انبرى فيها لابطال التشبيه، وقال بأنّ الفلاسفة قد افتوا بجوهرية الله. وقد برّأ سـاحة بعض الفلاسفة الذين أسماهم بالحاذقين من هذه التهمة اعتقاداً مـنه انّ بـعضهم يحجم عن اطلاق الجوهر على الله تعالى. ولم يذكر الآمدي اسماء هذا البعض، لكن يُعتقد انه يريد ابن سينا.

والجدير بالذكر هو أنّ أياً من كبار الفلاسفة المسلمين لم يجز اطلاق عـنوان «الجوهر» على الله تعالى، لانّ الجوهر من وجهة نظرهم عبارة عـن مـاهية اذا وُجدت في الخارج لا تتحقق في الموضوع. ومن المسلّم به انّ الله تعالى منزّه عن كل ماهية، وهذا يعني انه ليس بجوهر. بعبارة اخرى: الله تعالى ليس لديه ماهية، ومن ليس لديه ماهية لا يُعدّ جوهراً أبداً.

وعلى ضوء ما ذكرنا، لا نعلم لماذا يـتهم سـيف الديـن الآمـدي الفـلاسفة بالاعتقاد بجوهرية الله تعالى؟ ولو كان قد اتّهـم الاشاعرة الذين هم من مسلكه

بهذا الاتهام، لما كان قد ابتعد عن الحقيقة كثيراً، لأن اغلب المتكلمين يقولون بماهية للّه تعالى، ومن قال بماهية للّه فلا يمكن أن يزعم بأنها ماهية عرضية، وليس امامه سوى الاذعان بأنها ماهية جوهرية. ومن هنا يمكن أن نقول بأنّ المتكلمين، مهددون بالوقوع في شراك القول بجوهرية الله أكثر من الفلاسفة بكثير.

ودراسة آثار سيف الدين الآمدي تكشف بوضوح لا يقبل الشك عن مدى تعارضه مع الفلاسفة ومحاولاته الجادة لانتقادهم. وقد أشكل ـ ومثل سائر المتكلمين ـ على القاعدة الفلسفية المعروفة «امتناع صدور الكثير عن الواحد» ووصفها بالثرثرة وقال لو كان صحيحاً أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، فيجب أن لا يصدر عن المعلول الصادر عن الواحد سوى أمر واحد. واذا صدق هذا الحكم على كل شيء لاستلزم عدم تحقق الكثرة في عالم الوجود، في حين نواجه الكثرات، ونشاهد الامور الكثيرة بوضوح. والعارفون بكلام الفلاسفة، يعلمون جيداً بتحقق جهات من الكثرة في المعلول الاول والصادر الاول، ولم تصدر هذه الجهات عن المبدأ وانما تُعدّ من لوازم الذات. فالصادر الاول يُعدّ من حيث المبدأ واجب الوجود بالغير، ومن حيث ذاته ممكن الوجود. ومن جانب آخر فالصادر الاول يعرف ذاته من جهة، ويعي مبدأه من جهة اخرى. وهنا يمكن القول بأنّ الصادر الاول يمكن ان يكون مصدراً لظهور شيء آخر، باعتبار كل جهة من جهاته الكثيرة. ويعتبر الآمدي هذا الكلام طفولياً وقال بأنّ ما يُطرح في الصادر الاول كجهات مختلفة، لو كان بامكانه ان يكون مصدراً للكثرة في المعلول الاول، فلابد من القول بأنّ الكثير لا يصدر عن الواحد، اما اذا لم توجب هذه الجهات التعدد والكثرة في الصادر الاول، فلماذا يُقال بامتناع صدور الجهات المختلفة عن واجب الوجود؟ وللآمدي كلام طويل في قاعدة «الواحد» مشبع بالكر والفر. ولم يكن هو الوحيد الذي عارض هذه القاعدة، وانما عارضها قاطبة المتكلمين.

ولسنا بصدد استعراض أدلة وبراهين هذه القاعدة، ونُرجع القارئ الكريم الى

كتابنا «القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية». ونؤكد انّ الدافع الاساسي الكامن وراء معارضة المتكلمين للفلاسفة وخصومتهم لهم في هذه القاعدة، انما هو دافع ديني وعقائدي قبل أي شيء آخر، لأنّ المتكلمين يعتقدون بأنّ صدور الكثير عن الواحد لا ينسجم مع القدرة الالهية المطلقة. ولو تفحص أحد مضمون هذه القاعدة بشكل دقيق لما وجد أي عدم انسجام في الامر.

وبعد أن انكر سيف الدين الآمدي قاعدة «امتناع صدور الكثير عن الواحد»، أقدم على انكار قاعدة فلسفية مهمة اخرى، وهي: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، والتي تحدثت عنها اغلب الكتب الفلسفية. ويُرفض على اساس هذه القاعدة القول بالاولوية ايضاً، لأنّ الشيء الممكن، يقف في حالة التساوي بين الوجود والعدم ما لم يصل الى حالة الوجوب، ولهذا لا يصل الى مرحلة الوجود.

ورفض الآمدي هذه القاعدة لأنه يعتقد بأن ما يأخذه الشيء الممكن من المرجح الخارجي هو الوجود، لا الوجوب والضرورة. فالوجود من وجهة نظر هذا المفكر الاشعري ليس بعد الوجوب، وانما الوجوب هو الذي يعرض على الوجود. وهذا يعني من وجهة نظره بطلان القاعدة المذكورة، حيث ليست هناك حاجة أن يصل شيء ما الى مقام الوجوب والضرورة قبل أن يصل الى مرحلة الوجود. أي انه يقول بوجود الشيء أولاً ثم وجوبه، على العكس من الحكماء الذين يقولون بوجوب الشيء أولاً ثم وجوده. كما انه يرى العالم ممكناً إلّا انه يريد بالممكن، الوجود والعدم، لا الوجوب والامتناع. وعبارته بهذا الخصوص هي: «...انّ العالم ممكن والممكن جائز الوجود وجائز العدم، لا جائز الوجوب وجائز الامتناع»[1].

والواقع انّ ما طرحه سيف الدين الآمدي على هذا الصعيد، اقرب الى الشعار منه الى الكلام المنطقي الرصين. وقد حاول أن يزيح كل وجوب وضرورة عن ساحة الوجود في قضية الخلقة، وغابت عن ذهنه حقيقة كمون نوع من الوجوب

---

(١) المصدر السابق، ص٢٥٢.

والضرورة في بطن الوجود. فكيف يمكن لأحد أن يؤمن بتحقق الوجود، وهو ينكر ضرورة الوجود؟ فالوجوب مساوق للوجود، أي أنّ هذين المفهومين ورغم اختلاف أحدهما عن الآخر إلّا أنّهما متحدان من حيث المصداق. بعبارة اخرى انّ الوجوب يُعدّ من شؤون الوجود، وهذا يعني انّ الوجوب لا يتحقق في خارج الوجود. وحينما يُقال انّ الوجوب لا يتحقق خارج الوجود، فالمراد به ان الوجود لا يقبل العدم. ووجوب الوجود، نفي دائم للعدم. ومن هنا لا وجود بدون وجوب، ومن لا يصل الى الوجوب، لا يبلغ الوجود.

ولا نريد ان نتحدث عن مبدأ «الجهة الكافية» الذي تحدث عنه الفيلسوف الالماني لايبنيتز، كما لا نستعرض أقسام الوجوب والضرورة. إلّا اننا نود الاشارة الى انّ الوجود ذو ضرورة أزلية، وحينما تتحقق الضرورة الازلية، فلا يمكن تصور العدم. ولو أدرك أحد معنى الوجوب والضرورة، وتأمل في معنى الوجود أيضاً، لأدرك بسهولة انّ الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب والضرورة، لا يمكن أن يضع قدمه في ميدان الوجود. والماهية في حد ذاتها، لا موجودة ولا معدومة. أي مثلما انّ الوجود غير ضروري لشيء ما، كذلك العدم غير ضروري لهذا الشيء. ولا يشك العقل في امتناع خروج الماهية عن حد الاستواء بدون عامل خارجي. وهذا العامل الخارجي هو الذي يصطلح عليه الفلاسفة بالعلّة. فكما يرى العقل ضرورة وجود العامل الخارجي من أجل خروج الماهية عن حدّ الاستواء، يرى ايضاً ضرورة الحقيقة التالية وهي: انّ ترجيح جانب الوجود بواسطة العلة، لا يتحقق إلّا بنحو الايجاب. لأنّ الايجاب اذا لم يتحقق، لا يتعين الوجود للماهية، ويبقى طرفا الوجود والعدم في حالة الامكان. أي انّ الايجاب اذا لم يتحقق قبل الوجود، يظل السؤال التالي قائماً: لماذا وُجدت هذه الماهية وقد كان بامكانها أن تنعدم؟

وعلى ضوء ما ذكرناه الى الآن يمكن القول بأن كلام الفلاسفة في تقدم الوجوب على الوجود والذي أخذ طابع القاعدة، كلام في غاية الرصانة والقوة.

ولهذا كان موقف الآمدي المعارض لهذه القاعدة والقائل بأنّ الوجوب عارض على الوجود دائماً، موقفاً هشاً لا أساس له من الصحة. وكان يرمي من اصراره على محو الوجوب والضرورة من ساحة الوجود في أمر الخلقة، فسح المجال للحرية والاختيار في الخلق. فهو يدرك انّ كافة موجودات عالم الوجود وطبقاً للموازين الاسلامية، مخلوقة بارادة الله تعالى واختياره، في حين انّ الوجوب والضرورة لا ينسجمان مع الاختيار.

انّ الآمدي يرفض كل وجوب وضرورة في أمر الخلق، ويتحدث عن الاختيار والارادة بدلاً منهما. ولهذا تحدث عن وجود المرجح لخروج الماهية عن حد الاستواء بالشكل الذي قلما نرى مثيلاً له في آثار سائر المفكرين. فقد قال بصراحة كاملة: «...والمرجح للعدم هو المرجح للوجود»(١). وهذا يعني انّ ما يخرج الماهية من حد الاستواء الامكاني، ليس سوى ارادة الله واختياره. والجدير بالذكر انّ ما ذهب اليه الآمدي على صعيد ارادة الله وخلق العالم، لم ينكره أحد من الحكماء المسلمين. اما الاختلاف الذي نشب بينه وبين الفلاسفة، فهو كيفية فهم كل منهم لارادة الله.

فالقدرة والارادة الالهية من وجهة نظر المتكلمين، مرفوضة عند الفلاسفة. كما انّ رأي الفلاسفة في قدرة الله وارادته، مرفوض من قبل المتكلمين. فالقدرة والارادة والاختيار قد طُرحت في آثار المتكلمين بصورة تفسح المجال لدخول معنى الامكان الى ساحة الصفات الالهية المقدسة. فحينما تُعرف القدرة والاختيار بصحة الفعل والترك، فلابد أن يدخل معنى الامكان الى هذا التعريف، لأنّ صحة الفعل والترك تستلزم معنى جواز وامكان الفعل والترك.

ورفض الفلاسفة وعن فطنة عالية رأي المتكلمين هذا، اعتقاداً منهم بأنّ أية فكرة تستلزم دخول معنى الامكان الى ساحة الذات والصفات الالهية المقدسة، لا نصيب لها من الاعتبار. وسعى الفلاسفة للتحدث حول هذه القضايا بالشكل

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

الذي يحول دون سقوطهم في ورطة الامكان المرعبة.

ولابد من الاشارة الى انّ الوجوب والضرورة على صعيد الذات والصفات الالهية، من القضايا التي تحظى بأهمية كبرى، والتي طالما أكد عليها الحكماء. وقد اعتمد الفلاسفة المسلمون على قاعدة فلسفية تقول: «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات». أي انّ وجود الواجب لا يمكن ان ينسجم مع الصفات الامكانية. ومن هنا يخطئ كل من يسعى لتعريف قدرة الله واختياره بالشكل الذي يستلزم معنى الامكان.

وكان سيف الدين الآمدي من بين المفكرين الذين بذلوا الكثير من الجهود لاثبات واجب الوجود، وأقام البراهين المحكمة لتحقيق هذا الهدف. وكان يدرك هذه النقطة الاساسية المهمة وهي انّ افتراض عدم واجب الوجود بالذات، يستلزم المحال الذاتي. أي انّ من كان واجباً بذاته، لابد وأن يكون امتناعه ذاتياً ايضاً: «الواجب لذاته ما لو فرض معدوماً لزم منه المحال لذاته لا لغيره»[1].

وهكذا نرى رصانة رأي هذا المفكر الاشعري على صعيد الواجب بالذات، إلّا ان رأيه على صعيد الواجب بالغير، يتميز بالهشاشة والضعف.

فكما مر من قبل، انه يرى الوجوب لاحقاً للوجود، مع رفضه لكل ضرورة قبل الوجود. في حين يؤكد الفلاسفة على الوجوب السابق للوجود، ويعتبرون ذلك قاعدة فلسفية لا تقبل الخلل. فالشيء ما لم يصل الى حد الوجوب والضرورة، لا يظهر الى الوجود. ودار حول هذه القضية نزاع طويل واسع بين الحكماء من جهة وغالب المتكلمين من جهة اخرى، وما زال هذا النزاع مستمراً حتى يومنا هذا.

ولا يرتاب أتباع الاديان الابراهيمية في انّ الله تعالى هو الخالق، وانّ عالم الوجود قد خُلق عن ارادة واختيار. كما لا يشك أحد في انّ كل ما خُلق بارادة الله واختياره، حادث. وكل ما هو حادث لا يقبل الامكان بدون سبق العدم.

---

(١) المصدر السابق، ص١٣.

وتحدثت النصوص الدينية عن قضية الخلق وعن الله الخالق.

ولكي لا يتضرر معنى الاختيار، سعى سيف الدين الآمدي ومثل أي متكلم آخر الى انكار الوجوب والضرورة قبل الوجود، في حين أصر الفلاسفة على مواقفهم في سبق الوجوب للوجود. فهم يعتقدون انّ الله تعالى هو العلة الاولى أو علة العلل، وعلاقته بالموجودات تقوم على اساس علاقة العلة بالمعلول. وبهذا يحاول هؤلاء الفلاسفة ان يطبعوا العقائد الدينية بالطابع العقلي. وان كان هناك من يسعى الى طبع العقل بالطابع الديني. وهذه القضية في الحقيقة قضية ذات خلفية طويلة، حيث طالما طُرح السؤال التالي: هل انّ العقل هو الذي يبرر الدين، ام الدين هو الذي يبرر العقل؟

والحقيقة هي انّ الانسان موجود ديني مثلما هو موجود عاقل، أي انه مزيج من الدين والعقل. وبالرغم من هذه الثنائية، هناك نوع من الوحدة والاتساق بين المظاهر العقلية والمظاهر الدينية. كما انّ قضية عقلنة الدين ليست بالامر الذي ينحصر ضمن اطار جهود علماء ومفكري العالم الاسلامي، وانما كانت مطروحة في الاديان والمذاهب التي سبقت الاسلام ايضاً.

ففي العالم المسيحي شخصيات بذلت جهوداً حثيثة من اجل عقلنة الدين وصنّفت العديد من المصنفات. ويقف على رأس هذه الشخصيات الفيلسوف المعروف امونيوس الاسكندري الذي عاش في أواخر القرن الخامس واوائل القرن السادس الميلادي، ويُعدّ من اساتذة يحيى النحوي والمبيودوروس. تتلمذ في اثينا على برقلس (Proclus)، ثم خلف اباه هرمياس (Hermias) في رئاسة مدرسة الاسكندرية الفلسفية. وقد حقق توفيقاً بين الدين المسيحي والفلسفة، وذاع صيته في العالم الاسلامي حتى تحدثت عنه بعض المصادر الاسلامية كفهرست ابن النديم ورسالة الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي، والتي اشارت الى رسالة له حول صانع العالم.

والرسالة التي أشار اليها الفارابي توقظ في الذهن تعليم امونيوس القائل بأنّ

العلة الارسطوطاليسية الاولى، هي ذات خالق العالم. وتشير المعلومات التي بين ايدينا الى انّ البيروني هو المفكر الاسلامي الوحيد الذي أشار الى رسالة لأمونيوس تدعى «اختلاف الاقاويل في المبادئ» كأحد المصادر التي اعتمد عليها. وأخذ عن هذه الرسالة مفكرون آخرون إلّا انهم لم يشيروا اليها، ومنهم ابو حاتم الرازي، وابو يعقوب السجستاني، ولا سيما الشهرستاني. ولولا الاسلوب التحقيقي الدقيق الذي انتهجه البيروني، لأُثيرت الشبهات حول اصالة مخطوطة رسالة امونيوس التي عُثر عليها في مدينة اسطنبول التركية. وقد افاد البيروني من هذه الرسالة في ثلاثة مواضع، مع اشارته اليها كمصدر.

الموضع الاول في كتاب الآثار الباقية، وقد اشار فيه الى رسالة أمونيوس باسم «آراء الفلاسفة»، وأورد شيئاً من ذلك النص الذي يتحدث عن اثنين من تلامذة فيثاغورس واللذين شدّا الرحال الى الشرق للتدريس فيه. ويقول امونيوس أنّ أحدهما يدعى «فلانوس» وقد سافر الى الهند وأمضى سبع سنوات هناك في تعليم شخص برهمني. ولم يتعلم هذا البرهمني منه سوى الجزء اليسير من فلسفته، ولم يكن بعد موت استاذه قادراً سوى على ادراك تجسيد المذهب التجريدي لا المذهب نفسه. ويؤلف التجريد لب الافكار التي كان يحملها امونيوس. فهو يعتقد انّ الفلسفة علم تجريدي، والدين بمعناه المطلق تجسيد لهذا العلم. كما يؤمن بأنّ مذهب فيثاغورس، روحاني، في حين ان الديانة المجوسية، جسمانية. وتقوم رسالة امونيوس على أساس العلاقة بين الدين والفلسفة. وقد تناولت قضايا مثل الابداع من الشيء أو اللاشيء، والبحث عن الخالق، والمبدع الاول، والفيض والصدور، والعلاقة بين الحق والحكمة. واعتبرت هذه الرسالة العقائد الدينية، تجسّداً للحقائق الفلسفية المجردة.

وأشار البيروني في الفصل السابع من كتاب «تاريخ الهند» مرتين الى متن امونيوس، وعبّر عن اعتقاده في انّ مفهوم «موكشا» (Moksha)، ومقام المعرفة الصوفية، ومفهوم الاتصال بالعلة الاولى في الفلسفة اليونانية، ونظرية الفيض،

هي بالاساس شيء واحد. وينبع هذا التشابه، من كونها تهتم جميعاً بغاية واحدة ومشتركة. ويمكن أن نستشف مما ذكره البيروني انه ومن أجل التحرر والخلاص تُعد الطريقة الهندية أكثر الطرق عملية، والطريقة الصوفية اكثرها روحانية، والطريقة اليونانية اكثرها عقلانية. وقال البيروني في هذا الفصل ايضاً، انّ الطريق الآخر الذي يقترحه اليونانيون للتحرر هو طريق الفيض[١].

وعلى ضوء ما اشرنا اليه، يتضح انّ الخلاف الناشب بين أمثال سيف الدين الآمدي والفلاسفة، كان ذا خلفية طويلة، وكان امونيوس رائداً على هذا الصعيد.

(١) ما ذكرناه حول رسالة امونيوس والبيروني، اقتباس عن رسالة صغيرة بعنوان البيروني ورسالة امونيوس للدكتور حسين ضيائي.



موقف سيف الدين الآمدي الخاص
في الوجوب والاختيار

يؤمن أصحاب الاديان كافة بقدرة الله ذي الجلال، إلّا انّ هناك اختلافاً بين المتكلمين والفلاسفة في تفسير معنى القدرة. فصفة القادر عند المتكلمين الاسلاميين هي جواز ايجاد أو عدم ايجاد عالم الوجود من قبل الله تعالى، ولا يُعدّ أيّ من طرفي الفعل وتركه امراً لازماً للذات الالهية. أي انّ انفكاك الفعل أو تركه عن الذات الالهية، ليس بالشيء المحال أو الممتنع. ولم يقتنع الحكماء بهذا الكلام، ويعتقدون بأنّ جواز الترك في فعل الله تعالى يستلزم نوعاً من النقص، ولا نقص في الساحة الالهية المقدسة. ولهذا السبب فسروا صفة القادر تفسيراً آخر فقالوا انّ «القادر» يعني انّ الله اذا اراد شيئاً فعله، واذا لم يرده لم يفعله. وقد اضافوا قيداً الى هذا التعريف من خلال قولهم بأنّ الله يريد دائماً، ولهذا فهو يفعل دائماً. بعبارة اخرى: رغم انّ الفلاسفة قد عرّفوا صفة «القادر» على نحو القضية الشرطية، إلّا انهم يرون صدق المقدم واجباً في الشرطية الاولى، وصدق المقدم ممتنعاً في الشرطية الثانية. وامتناع صدق المقدم في الشرطية الثانية يعني وجوب الارادة وفعل الفعل، وانّ الله يخلق ويوجد دائماً. واذا قيل بأنّ الله اذا لم يرد، لم يفعل، انما يُراد به ان الله غير مجبر في أفعاله. وعقول الضعفاء هي وحدها التي تقع في توهم

الجبر. فالاختيار الالهي هو بالشكل الذي لا ينسجم مع الجبر ولا مع ما يدعوه العرف والاصطلاح بالاختيار. فالاختيار الذي يفهمه العرف والاصطلاح يُعدّ نوعاً من التردد الذي يطرأ على الشخص بين امرين ممكني الوقوع، فيترجّح أحد طرفي التردد ويتحقق طبقاً لبعض المصالح. ومن الواضح انّ مثل هذا الاختيار، لا وجود له في الساحة الالهية المقدسة، ولا يجوز اثباته لله تعالى. فالفعل الالهي يتحقق عن علم وارادة، وما يتحقق عن علم وارادة، لا يمكن ان يكون قابلاً للتردد والشك.

ومن هذا يمكن ان نقول بأنّ الاختيار الالهي، ليس شبيهاً بذلك الاختيار العرفي المصطلح، ولا شبيهاً بالجبر العرفي المصطلح. وهذا يعني انّ معلوم الله تعالى ومراده هو عين الواقع ونفس الامر، وما لم يكن نفس الامر، فلا يمكن أن يتحقق. وقد يكون ادراك هذه الحقيقة، في غاية الصعوبة بالنسبة للكثيرين، غير انّ القضية المسلم بها هي انّ ادراك الاولوية بين أمرين يمكن تحقق كل منهما، لا يختص إلّا بوهم وفكر الشخص المتردد. في حين انّ ما هو واقعي في عالم نفس الامر، لابد وأن يتحقق بنحو الوجوب، وما ليس بواقعي لا يمكن أن يتحقق أبداً.

والقضية التي ظلت قائمة كأمر مشكل هي: هل يمكن أن ننسب الفعل والاثر القديم الى فاعل مختار؟ وتضاربت آراء الحكماء والمتكلمين عند الاجابة على هذا السؤال، وتشابكت النقاشات والدراسات على هذا الصعيد.

ويتفق المتكلمون كافة في أنّ ما هو قديم لا يمكن أن ننسبه الى فاعل مختار، لأنّ الفعل الصادر عن الفاعل المختار، مسبوق بالقصد والاختيار. ومن البديهي انّ الفعل الصادر عن القصد والاختيار، لا وجود له في الخارج، وهذا يعني انّ القديم، لا يُعدّ فعل فاعل مختار. وكانت جهود المتكلمين تنصب على اثبات الاختيار للفاعل الاول، ومن ثم انكار كل فعل وأثر قديم. أي انّ المتكلمين يعتقدون بما أنّ الله فاعل مختار، فلا يمكن أن يُعدّ فعله قديماً أبداً.

واستعرض المفكر الكبير نصير الدين الطوسي موقف المتكلمين استعراضاً

دقيقاً، وقال: «...فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على العقول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث»[١]. ومهما قيل في هذا المجال، يتفق المتكلمون على انّ الشيء القديم لا يُنسب الى الفاعل المختار. هذا في حين وقفت هناك فئة في وجههم تقول بأنّ العالم أثر أو فعل قديم، منكرةً بذلك اختيار الفاعل الاول.

ولابد من الالتفات الى انّ الحكماء المسلمين قد اتخذوا موقفاً خاصاً في هذا المضمار، من خلال اعتقادهم بأنّ القدم الزماني للأثر أو الفعل لا يمكن أن يتعارض مع اختيار الفاعل. فهم يرون ان الشيء حينما يقتضي بحسب ذاته وحقيقته أثراً ما، فلن ينفك عنه هذا الاثر؛ ويتحقق الاثر، مادامت الذات متحققة. فالقلم الاعلى أو الصادر الاول ـ على سبيل المثال ـ هو أول مخلوق لا توجد واسطة بينه وبين وجود الحق تبارك وتعالى. ولهذا لا يمكن أن يكون منفكاً عن منشئه، ويدوم بدوام الله. ويرى الحكماء وكما أشرنا من قبل ان ما عُدّ ممكن الوجود بذاته، لن يضع قدمه في ميدان الوجود ما لم يصل من قبل الفاعل الى حد الوجود والضرورة.

وهنا بالذات يتخذ سيف الدين الآمدي موقفاً خاصاً به، فيوجه الانتقاد لرأي الفلاسفة، ويُعلن عن عدم انسجامه في الرأي حتى مع المتكلمين. فالآمدي وعلى العكس من المتكلمين، يجيز أن يُنسب الاثر القديم الى الفاعل المختار، مع سعيه الى عدم الاقتراب من الفلاسفة، خلال ابتعاده عن المتكلمين. ولهذا السبب ينكر ما ذهب اليه الفلاسفة في تقدم الايجاب على الوجود.

وهكذا نرى ايمان الآمدي بقدم بعض موجودات عالم الوجود من جهة، مع اعتقاده بأن مصدر الموجودات كافة، هو الفاعل المختار من جهة اخرى. أي انه وفي الوقت الذي يعتقد بأن الموجودات قد أُوجِدت عن قصد واختيار، إلّا ان هذا لا يعني من وجهة نظره انها جميعاً قد حدثت في الزمان. انه يتحدث كالحكماء عن التقدم الذاتي بدلاً من التقدم الزماني، إلّا انه يعارضهم من خلال رفض أي تقدم

---

(١) ابن سينا، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، النمط ٥، مطبعة الحيدري، ص ٨١.

وسبق ايجابي. ولهذا نراه يعتقد بسبق آخر يدعوه بالسبق الايجادي ويرى ان الايجاد عن قصد واختيار، لا يتعارض مع قدم المقصود. وهذا يعني ان الايجاد عن قصد يتزامن مع وجود ما هو مقصود، في حين ان الايجاد بالذات، متقدم على الوجود. ولا شك في تزامن حركة الاصبع مع حركة الخاتم الموجود في الاصبع، غير ان حركة الاصبع تتميز بتقدم ذاتي على حركة الخاتم.

وصفوة كلام سيف الدين الآمدي هي ان العالم وما فيه قد خُلق بارادة الله تعالى واختياره، غير ان تعلق الارادة واقتضاء القدرة لا يستلزمان حدوث الشيء، مثلما ان تعلق الارادة لا يستلزم قدم الشيء. ويعتقد الآمدي بأن ما تتعلق به الارادة والاختيار، لا يخرج عن نوع من الحدوث والقدم؛ غير ان تعلق الارادة يجب أن لا يُعد مصدراً للحدوث والقدم: «.. وليس يلزم من كونه متعلق الارادة ومقتضى القدرة ان يكون حادثاً كما لا يلزم ان يكون قديماً، بل القدم والحدوث انما يعرض لما هو متعلق الارادة والقدرة بأمر خارج عنهما»[1]. ورغم ان الآمدي قد عدّ مصدر الحدوث أو القدم شيئاً غير مقتضى القدرة، إلّا انه لم يشر الى هذا العامل، ومرّ عليه مرور الكرام. وكان نور الدين عبد الرحمن الجامي من بين من فطن الى موقف الآمدي الخاص في هذا المضمار، وأشار اليه في كتابه «الدرة الفاخرة».

ويعتقد الجامي باتفاق الكثير من المتصوفة مع الآمدي في قضية الوجود والايجاد. ويرى ان ذلك الاتفاق يقتصر على قولهم ـ كالآمدي ـ بالسبق الايجادي بدلاً من السبق الايجابي، دون أن يتحدثوا عن تقدم الوجوب على الوجود[2]. ولم يشر كتاب الجامي الى اولئك المتصوفة الذين ينسجمون مع الآمدي في قضية الوجود والايجاد؛ غير ان الذي لا يقبل الشك هو ان كبار رجال الفكر ليس

(١) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٦٣.

(٢) نور الدين عبد الرحمن الجامي، الدرة الفاخرة، تحقيق نيكولاهير والدكتور علي الموسوي البهبهاني، ط طهران ١٩٧٩، ص ٢٩.

بامكانهم قبول ظهور الوجود بدون تحقق الوجوب. فحينما ينكر الآمدي أي وجوب قبل الوجود، فهذا يعني ان كل ما هو موجود في هذا العالم، انما وُجد عن ارادة واختيار، وهذا ما يجعل الارادة مطلقة، والاختيار مهيمناً على كل شيء. وقد يُقال بأن أوقات الحوادث ذات نسبة متساوية مع الارادة المطلقة، ولهذا لا معنى ولا دليل لاختصاص الحادث بوقت معين.

وانبرى الآمدي للرد على هذا الاشكال اعتقاداً منه بأن الذين يثيرون مثل هذا الاشكال، انما يفتون ببطلان الارادة «إذ الارادة على ما وقع عليه الاتفاق ليست إلّا عبارة عن معنىً يخصص الحادث بزمان حدوثه»[1]. وهذا يعني ان من يتساءل مثلاً: لماذا حدث الشيء الفلاني في الزمان المعين الفلاني، بمثابة من يسأل: لماذا الارادة ارادة؟ بينما تخصيص الحادث بزمان حدوثه، يؤلف ذات الارادة، واذا صُرِف النظر عن هذا المعنى، فقدت ذات الارادة معناها ومحتواها.

والمطلعون على القضايا الفكرية والفلسفية يعلمون مدى تفاهة هذا الكلام. لأنّ ذات الارادة اذا كانت عبارة عن تخصيص الحادث بزمان حدوثه، فلا بد أن تتكرر الذات والذاتيات، في حين يعد تكرار الذات والذاتيات، من الامور الممتنعة.

وللآمدي موقف خاص ايضاً على صعيد النبوة يقوم على اساس المبادئ الاشعرية. فيرى انها بالنسبة للنبي ليست من الذاتيات، كما انها ليست من الامور العرضية القابلة للاكتساب. وانما هي موهبة من الله للنبي. ولم يقف عند هذا الحد بل انه يرفض وجوب النبوة وضرورتها كما يرفض امتناعها ومحالها، ولا يقول إلّا بجوازها وامكانها. وقد رفض ايضاً أدلة وبراهين البراهمة والقائلين بامتناع النبوة ومحالها. وكان يعتبر البراهمة والصابئة وأهل التناسخ، من الذين ينكرون النبوة، وقد هاجمهم بعنف. كما هاجم الفلاسفة والمعتزلة ايضاً ورفض كلامهم في اثبات وجوب النبوة.

---

(١) غاية المرام، ص ٢٦٤.

وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو ان الآمدي يبتعد عن مسلك الفلاسفة في مضمار إثبات وجوب النبوة، ويقترب منهم في موضوع تلقي الوحي. فهو يعتقد ان نفس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، مشمولة بالعناية الالهية لصفاء جوهرها وكمال فطرتها، ولهذا تتسم بالاستعداد لتلقي الاسرار الغيبية. كما ان هذا الاستعداد هو الذي يكمن وراء مشاهدته للملائكة في أشكال مختلفة وتلقي الوحي عن طريقها. وما يراه الرسول وما يسمعه حين نزول الوحي، يظل خافياً على الآخرين، ولا يراه ولا يسمعه حتى من هم بجانب الرسول. وبالرغم من ان الرسول يرى ملَك الوحي بأشكال مختلفة، إلّا ان هذا الاختلاف في الشكل ليس لأنّ حقيقة الملك أو صورته تتغير، بل لأنّ ما يتلقاه الرسول كوحي، عبارة عن سلسلة من الحقائق الروحانية والجواهر العقلية التي تظهر في عالم الخيال بأشكال مختلفة[١]. أي ان الحقائق تتجسد للرسول في عالم الخيال وتظهر في شكل مناسب، ثم تتنزل هذه الصور المعقولة المتجسدة في عالم الخيال، الى مرحلة أدنى، فيتم مشاهدتها بواسطة حواس الباطن أو الحس المشترك. فيشاهد الرسول عن هذا الطريق صورة الملك، ويسمع كلام الله.

ومن الواضح ان ما ذهب اليه الآمدي في مجال نزول الوحي، يتفق ولا شك مع ما ذهب اليه الكثير من الفلاسفة المسلمين. والقضية الجديرة بالذكر هي انه لم يُعلن رأيه هذا عن غفلة، وانما عن ادراك كامل. وما يؤيد هذا، تحدثه عن التفاوت في معنى النبوة ونزول الوحي بين الحكماء والمتكلمين في كتابه «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، وتعريفه للنبوة من وجهة نظر الجانبين[٢].

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن أن نقول بأن سيف الدين الآمدي لم يكن بمقدوره ان يظل وفياً للمبادئ الاشعرية في بعض المواقف والآراء. ولا يمكن أن يُعدّ عدم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٢) سيف الدين الآمدي، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، تصحيح الدكتور عبد الامير الاعسم، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٢٩.

الوفاء هذا، ضعفاً أو مثلبةً خلقية، وانما يجب ان نبحث عن مصدر هذا اللاوفاء في عجز المبادئ الاشعرية ونقصها. فقضية النبوة، من القضايا المهمة جداً. وهناك من يعتقد بأن ما جاء به الانبياء عن الله تعالى، يتصل بقضايا يعجز الناس عن ادراكها مهما حاولوا. في حين أن هناك من يعتقد بأن الرسول الالهي لا يتحدث إلّا فيما لا تستقل به العقول. بمعنى ان العقل يعتمد على النقل فيما ليس له استقلال فيه، وعليه أن يبحث عن الحقيقة في المتون المقدسة. ويقع ضمن هذا الاطار كافة القضايا المتعلقة بالعبادات، وتلك المجموعة من الاقوال والافعال التي يختفي نفعها وضرها عن الانظار. ويرى هؤلاء ان الرسول في ما يبينه للناس من شؤون الدين والدنيا، بمثابة الطبيب الذي يتحدث عن صحة الناس وسلامتهم. فعمل الطبيب هو التحدث عن خواص الادوية والاطعمة واكتشاف انواع الامراض وطريقة معالجتها، مع أخذه بنظر الاعتبار ما ينفع الناس وما يضرهم دائماً. ولا شك في عدم استقلال عقل عامة الناس في إدراك ما يعرفه الطبيب. ولا شك ايضاً في ان الناس لا تدرك القضايا ذات الصلة بما يضر الجسم وما ينفعه إلّا بعد أن يبيّنها الطبيب. ولو لم يلجأ الطبيب الى توعية الناس بما هو ضروري، للحقت بالمجتمع أضرار لا تعوّض.

صحيح ان إمكان ادراك ما ينفع الجسم وما يضره، متحقق للناس دائماً، إلّا ان الوصول الى هذا الادراك، بحاجة الى زمن طويل وتجارب كثيرة، ولا يتحقق قطع هذا الطريق الطويل الشائك ونيل هذه التجارب النافعة، بدون التضحية بكثير من الناس وتحمل الكثير من الاضرار. واولئك الذين يشبّهون دور الرسول في هداية الناس الى طريق الحق بدور الطبيب في الحفاظ على صحة الناس، انما يرمون الى ان الحقائق الالهية متاحة للناس كافة، إلّا ان بلوغها بدون الاستعانة بالانبياء لا بد وأن يكلف الكثير من الخسائر في الارواح والاضرار التي لا يمكن تعويضها.

وكان سيف الدين الآمدي من بين الموافقين على هذا الرأي، ويعتقد «ان

الرسول لا يأتي إلّا بما لا تستقل به العقول»[١]. وهكذا نرى انه يؤمن بأن المستقلات العقلية خارجة عن دائرة دعوة الرسل. إلّا انه يذعن بامكان الوصول الى الحقائق في غير المستقلات العقلية، رغم علمه بهلاك أعداد غفيرة من الناس والتعرض للكثير من الاضرار التي لا تعوض، بدون هداية الانبياء وإرشادهم.

ويمكن ان نستشف مما أشرنا اليه ان الآمدي يولي لإدراك المعقولات أهمية كبيرة جداً، ويعتقد بأن افق الرؤية الانسانية واسع وممتد بشكل كبير، وأن كمال النفس الناطقة يعتمد على معرفتها بالمعلومات وإحاطتها بالمعقولات. كما يعتقد أيضاً بتوقف شرف العلم على شرف الموضوع، ولهذا كان علم الكلام أشرف العلوم، لأنه يتحدث عن مبدأ الكائنات[٢].

وكان الآمدي يعد نفسه من أهل النظر، ويولي اهتماماً فائقاً للنظر، ولهذا كان على علم بالمشاكل والشبهات المتصلة به، وبذل الجهود المتواصلة لحلها والرد عليها. ومن الشبهات المثارة في هذا المضمار ما قيل من امتناع الادراك النظري لمطلب ما بدون معرفته، لأنّ طلب المجهول المطلق، من الممتنعات. واذا كان المطلوب، معلوماً، فسيكون تحصيله بمثابة تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل هو الآخر، من الممتنعات. أما اذا كان المطلوب، مجهولاً، فلا طريق للوصول اليه، وستبوء كافة الجهود المبذولة لهذا الغرض بالفشل.

وانبرى الآمدي لحل هذا الاشكال من خلال افتراضه ان الامر الذي يقع عليه الطلب، معلوم من جهة ومجهول من جهة اخرى. أي ان الشيء المطلوب، معلوم بالقوة، ومجهول بالفعل، مثل الحالة التي يدرك فيها الانسان قضية كلية ما، إلّا انه يجهل مصاديقها وجزئياتها. فهو يعلم على سبيل المثال ان كل ما يقع تحت عنوان العدد (٢)، لا بد وأن يُعد زوجاً، إلّا انه لا يعلم هل ما في يد زيد زوج أم لا. ويعود ذلك لجهل وقوعه تحت عنوان العدد (٢). وهذا يعني ان جهل الانسان

---

(١) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤.

بزوجية ما في يد زيد، جهل بالفعل. وفي ذات الوقت يمكن القول بأن ما في يده معلوم بالقوة لأنّ الانسان يدرك بوضوح ان ما يقع تحت عنوان العدد (٢) هو زوج لا محالة. وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأن الانسان يسعى على صعيد النظر لتبديد جهله وتحويل ما هو معلوم بالقوة الى معلوم بالفعل[١].

واستعان الآمدي بأمثلة اخرى لتوضيح هذه الفكرة، لا نجد مبرراً لذكرها، رعاية للاختصار.

وحاول الآمدي من خلال سلاح القوة والفعل حل الشبهة المتصلة بالبديهيات. والعارفون بالمنطق يعلمون عن وضوح بأن المعرف وقول الشارح أو الحجة والدليل، سلسلتان من التصورات والتصديقات التي لا بد وأن تنتهي كل منهما بتصور بديهي أو تصديق بديهي. والبديهي عبارة عن الشيء الذي يدركه العقل من دون الاعتماد على شيء آخر.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: هل يحصل هذا البديهي للانسان منذ بداية حياته ام بعد قطع سلسلة من المراحل؟ ولا شك في جهل الانسان بالبديهيات في بداية حياته وخلال مراحل الطفولة. ولو كانت تحصل لديه منذ خروجه الى الدنيا لما حدث له نسيان لها. ولا بد لنا في هذه الحالة من الاعتراف بأن الوصول الى البديهيات لا يمكن أن يُتاح للانسان إلّا اذا قطع شوطاً معيناً من حياته. وحينئذ يطرح السؤال التالي نفسه ايضاً: هل يُتاح الوصول الى الامر البديهي عن طريق اقامة الدليل ام بدون الحاجة الى أي دليل؟

فاذا قيل بحصوله عن طريق إقامة الدليل، فلا بد من القول بأن البديهي، ليس بديهياً في حقيقة الامر. واذا كان الوصول اليه، يتم بدون إقامة الدليل، فلا معنى حينئذ لتخصيص وقت معين للوصول اليه وحصوله. أي لو أخذنا أية لحظة بنظر الاعتبار للحصول على الامر البديهي، فلا بد لنا أن نجيب على هذا السؤال: لماذا لم يتحقق الحصول على هذا البديهي قبل تلك اللحظة أو بعدها؟

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩.

وانبرى الآمدي لدحض هذا الإشكال اعتماداً على القوة والفعل فاعتبر حصول البديهيات للانسان في بداية حياته أمراً بالقوة. ولا يصل هذا الامر بالقوة الى الفعلية في القضية البديهية إلّا اذا تحققت مفرداته. ولا تتحقق هذه المفردات إلّا اذا كملت آلات ادراك الانسان. ولذا لا يدل عدم حصول البديهيات في بداية الحياة، على عدم وجودها[١].

وهكذا نلاحظ ان الآمدي قد استعان بقضية القوة والفعل لحل بعض الاشكالات ودرء بعض الشبهات المثارة على صعيد المعرفة، وعدها مفتاح الحل. أي انه قد تخندق في مواجهة مثل هذه الاشكالات في خندق حاول سائر المفكرين الاشاعرة تقويضه.

ونحن نعلم ان قضية القوة والفعل قد طُرِحت على أساس القول بوجود الهيولى. والقول بوجود الهيولى لا يكتسب الاعتبار إلّا حين القبول بتكون الجسم من المادة والصورة. واذا علمنا بأن الاشاعرة يصرون على القول بالجوهر الفرد، فكيف يمكن الاعتراف بوجود الهيولى كأحد عنصري تأليف الجسم؟

ولا يشك أحد في أشعرية الآمدي، إلّا انه بالرغم من ذلك خالف أبناء مسلكه في قضية القوة والفعل، واتخذها مفتاحاً لحل بعض مشاكل المعرفة. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن الآمدي، سلك سلوك الغزالي وبعض الشخصيات الاشعرية الاخرى في عدم الالتزام بالمبادئ الاشعرية.

والسؤال الذي يُثار هنا: هل استطاع الآمدي ان يحل مشكلة المعرفة في ظل قضية القوة والفعل؟ ويبدو انه لم يستطع ان يحل هذه المشكلة لأنّ الهيولى تبقى على حالها حين انتقال الموجود من مرحلة القوة الى مرحلة اخرى ولا تتغير سوى الصور. في حين لا يوجد قدر جامع في الانتقال من المجهول الى المعلوم، ولا يمكن أن يُعد العلم والجهل صورتين مختلفتين لهيولى واحدة. وهذا ما دفع ببعض المفكرين الغربيين المعاصرين الى الاعتقاد بوجود نوع من الانقلاب في مضمار

(١) المصدر السابق، ص ٢٠.

حصول العلم والمعرفة، مع تصورهم بأن ظهور هذا العلم والمعرفة يجري بشكل مبهم ومعقد. ومن الواضح ان آراء هؤلاء المفكرين على صعيد حصول العلم والمعرفة، لا تنسجم مع رأي سيف الدين الآمدي.

ودراسة آثار هذا المفكر الاشعري تشير الى عدم انتهاجه لنظام فكري معين منسجم. فنراه يتحدث عن القوة والفعل لتفسير حصول المعرفة خلال رده على بعض الشبهات، في حين نراه يتحدث عن خلق الادراك في العديد من المناسبات الاخرى، ويعبّر عن عدم ايمانه بالاستعداد السابق في حصول العلم والادراك. وهذا ما أشار اليه بشكل صريح حين اثباته ان الله سميع وبصير: «الإدراك ليس إلّا معنى يخلقه الله تعالى للمدرك مع قطع النظر عن الانتقال والانطباع في الآلات والادوات. وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الادراك، فليس لعدم صلاحيته للادراك، بل لأنّ الله تعالى لم يخلق له الادراك»[١].

وينظر الآمدي الى رأيه هذا كمبدأ عظيم يعترف به كافة المتكلمين الاشاعرة ممن عُرِفوا بأهل الحق. ولا شك في انسجام هذا الرأي مع المبادئ الاشعرية، كما لا يُعد استعراضه في آثار الآمدي شيئاً غير مألوف. والشيء الذي يُعد نوعاً من الاضطراب في أفكاره هو ان استعراضه لبعض الافكار الفلسفية لم يكن إلّا لتأييد الخط الفكري الاشعري. أي انه اتخذ من الفلسفة واسطة لخدمة الاهداف الاشعرية. ولم يقتصر موقفه اللامقبول هذا على تعامله مع الفلاسفة فحسب، وانما لم يتعامل مع المعتزلة بانصاف أيضاً.

وقد رأيناه كيف قال بأن الادراك ليس إلّا معنىً يخلقه الله تعالى للمدرك، إلّا انه حينما يجد مثل هذا الكلام في آثار المعتزلة، ينبري لانتقاده بعنف.

فأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٢٩٥ هـ)، يُعد من كبار الشخصيات المعتزلية، وله على صعيد الكلام الالهي رأي شبيه برأي الآمدي في مجال الادراك. فهو يرى ان الله يخلق كلامه في نفس الوقت الذي يقرأ فيه القارئ

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢، ١٦٧ و ١٦٨.

القرآن. ويصدق هذا الامر على كتابة القرآن ايضاً أي ان الله يخلق كلامه حينما يبدأ الكاتب بكتابة القرآن. والذي دفع الجبائي لهذا الرأي هو اعتقاده بالكلام النفسي مثل سائر المعتزلة، ولما كان القرآن الكريم، معجزة الرسول محمد ﷺ، لهذا لم يكن بامكانه الاعتقاد بقدمه، لأنّ المعجزة فعل، والفعل شيء حادث. كما انه يعلم على صعيد آخر بتكون الكلام من حروف وأصوات؛ وما يتكون من حروف وأصوات لا بد أن ينقضي وينعدم بعد خلق الله له، لانها ـ أي الحروف والاصوات ـ من الاعراض، والعرض لا يبقى على حال واحد في زمانين. وعلى أساس هذه المقدمات يقول المعتزلة بأن ما جاء به الرسول من وحي هو كلام الهي؛ إلّا ان ما يتلوه الناس ككلام لله، ليس ذات ما جاء به الرسول، وانما يُعد مثال كلام الله.

ويصدق هذا الكلام على أي كلام آخر. فلو قرأ أحد ما شعراً لامرئ القيس، فهو يعلم بأن ما جرى على لسانه ليس نفس ما جرى على لسان امرئ القيس، وانما يُعد مثالاً لشعره. ولم يرق هذا الكلام لأبي علي الجبائي، ولم يكن بامكانه قبول فكرة ان ما نقرأه من القرآن ليس ذات كلام الله. ولهذا فكّر باخراج نفسه من المخمصة التي أوقع المعتزلة انفسهم فيها، مع إصراره على عدم الاساءة الى مبادئهم. ولم يجد أمامه من طريق سوى القول بأن الله يخلق كلامه حينما نبدأ بتلاوة القرآن، ولهذا تعد تلاوة القرآن، تلاوةً لكلام الله[١].

ولن نبحث مدى صحة رأي ابي علي الجبائي هذا ولا الاجابة على السؤال التالي: هل يُطلق لفظ القرآن على قراءة كلام الله ام على ما هو مقروء؟ والذي نريد الاشارة اليه هو الموقف الثنائي الذي اتخذه الآمدي في قضية واحدة. فقد رأينا انه يؤمن بخلق الادراك ويعتقد ان المرء حينما يبصر شيئاً ما، يخلق له الله تعالى الادراك البصري في تلك اللحظة، ويرى صدق هذا الكلام على سائر الادراكات الاخرى؛ في حين نراه ينبري لمعارضة ابي علي الجبائي على صعيد

(١) المصدر السابق، ص ١٠٧ و ١٠٨.

خلق القرآن رغم ان فكرة الاخير لا تختلف عن فحوى فكرته. أي أن ما أبداه ابو علي الجبائي بشأن خلق القرآن، لا يختلف من حيث المناط والملاك العقلي عن كلام سيف الدين الآمدي. والحقيقة هي ان الالتزام بالمبادئ والقواعد الاشعرية، يخلق العديد من المآزق التي تضطر شخصيةً مثل الآمدي لاتخاذ بعض المواقف المتباينة. فحينما يستدل على جواز رؤية الله، يعتبر كل ادراك، مخلوقاً من قبل الله؛ وحينما ينبري للبرهنة على الكلام النفسي، يرفض أن يكون كلام الله مخلوقاً. ولكي يدافع عن القول بالكلام النفسي، نراه لا يرفض كلام أبي علي الجبائي في خلق كلام الله فحسب، وانما يرفض كلام الاسفرائيني بشأن التلازم بين العلم والخبر ايضاً. فالاسفرائيني قد تمسك بوجود العلم لاثبات تكلم الله من خلال الاعتقاد بأن الله لما كان عالماً فلا بد أن يكون متكلماً ايضاً، لتلازم العلم والخبر، أي لا يتحقق العلم بدون خبر، والخبر بدون علم.

والحقيقة، ان ما ذهب اليه الاسفرائيني بهذا الصدد، يحظى بأهمية كبيرة سيما وان علماء علم اللغة الجدد قد اكدوا على هذا الرأي. وكان افلاطون يعتقد بتحدث روح الانسان مع الانسان نفسه خلال عملية التفكير. وعبّر واتسون (j.b.watson) ـ وهو من رواد السلوكية في علم النفس ـ عن هذه الفكرة باسلوب آخر فقال بأن التفكير ليس سوى التحدث على شكل حركات خفيفة في الجهاز الصوتي. أي انه ليس سوى حديث مكتوم، يظهر في جوارح الصوت على شكل حركات أو انقباضات خفيفة. وقد تكون هذه الآراء متطرفة الى حد ما من وجهة نظر علماء نفس اللغة، لانهم يعتقدون ان اللغة ليست العامل الوحيد المؤثر في نشاطات الذهن، ولهذا يرون إمكانية التفكير بدون استخدام اللغة، وان كان مثل هذا التفكير، ابتدائياً للغاية وتنخفض فيه قدرة التجريد الى حد بعيد جداً. ويعرض علماء النفس بعض الادلة على جواز الانفكاك بين الفكر واللغة، لا مجال لاستعراضها. لكن الذي يتفق عليه هؤلاء هو ان اللغة ورغم انها ليست العامل الوحيد المؤثر في الفكر، إلّا انها تتميز بتلك القدرة التي بإمكانها ان ترفع المستوى

الفكري للانسان الى ما يشبه المعجزة بحيث يمكن القول بعدم انفكاك التفكير والاستدلال في المراحل المتقدمة وذات التجرد الكبير، عن اللغة. فالفكر في المستويات العليا، يعني اللغة؛ واللغة، تعني الفكر[١]. كما ان افلاطون لم يكن يقصد الفكر الابتدائي، حينما عدّ الفكر حديثاً مع النفس.

ومن هنا يتبين لنا مدى اهمية كلام الاسفرائيني حول العلاقة بين العلم والخبر. وقد أشار الآمدي الى فكرة الاسفرائيني هذه دون الاشارة الى اسمه، واعرب عن رفضه لها فقال: «ولهذا قد انتهج بعض الاصحاب في الاثبات طريقاً آخر فقال قد ثبت كون الباري تعالى عالماً، ومن علم شيئاً يستحيل ان لا يخبر عنه، بل العلم والخبر متلازمان، فلا علم إلّا بخبر ولا خبر إلّا بعلم...»[٢]. ورغم ان الآمدي لم يشر الى اسم الاسفرائيني بشكل صريح، إلّا ان الشهرستاني نسبه اليه في كتابه «نهاية الاقدام». وحينما ينظر الاسفرائيني وأمثاله الى اتحاد العلم والخبر أو الفكر واللغة، فمن الطبيعي أن يتغير نمط فهمهم للغة، وان لا ينظروا اليها مجرد واسطة وأداة.

ويقول الفيلسوف الغربي المعاصر هانس غادامر ان تعلم الكلام، ليس بمعنى تعلم طريقة استخدام واسطة كانت موجودة من قبل، وانما بمعنى اكتساب معرفة العالم واسلوب مواجهته لنا. كما نقل عن ويلهلم هامبولت وهردر ان اللغة هي الانسانية، والانسان كائن لغوي[٣].

ولا يتسع المجال كي نبحث مدى الصلة بين رأي المفكرين الغربيين في مجال الهوية اللغوية وما ذهب اليه ارسطو. فأرسطو ـ على أي حال ـ يرى ان النطق هو الفصل المقوم للانسان، والكلام ليس شيئاً خارجاً عن الذات الانسانية. كما اهتم

---

(١) الدكتور محمد رضا باطني، اللغة والفكر، مجموعة مقالات، ط ٥، فرهنك معاصر، ١٩٩٤، ص ١٢٢.

(٢) الآمدي، غاية المرام، ص ٩٠.

(٣) غادامر، الانسان واللغة، ترجمة الدكتور علي لاريجاني، مجلة «نامه فرهنك»، العدد ٧، ربيع ١٩٩٧.

الاسفرائيني بالجانب الخارجي للغة، وهذا ما دفعه الى الحديث عن اتحاد العلم والخبر.

والمهتمون بالجانب الخارجي للكلام يعتقدون ان من يتحدث بحديث لا يدركه أحد غيره، كأنه لم يتكلم أبداً. ويرون أيضاً ان الكلام هو الحديث مع شخص آخر يُعرف بالمخاطَب. وحينما يلجأ الاسفرائيني لاثبات تكلم الله عن طريق اثبات علمه، انما يعبّر في الحقيقة عن مدى اهتمامه بالجانب الخارجي للكلام وتأكيده على كلام الله تعالى مع المخاطَب المستعد.

ويصف الآمدي كلام الاسفرائيني هذا سفَهاً ويعتقد بأن ادعاء الملازمة بين العلم والخبر بحيث تصدق على الخالق والمخلوق معاً، نوع من المصادرة للمطلوب. ويرى ان الملازمة بين العلم والخبر قد تصدق على المخلوق، إلّا ان اثباتها للخالق عن هذا الطريق يُعد من نوع الاستدلال بالشاهد على الغائب.

سهم في الظلام

من ميزات الانسان، قدرته على قبول أو رفض أي رأي أو فكرة من خلال الاستعانة بما لديه من عقل يستطيع به أن يدرس ذلك الرأي ويحقق فيه، ثم يتخذ قراره بشأنه. أي ان قبول أو رفض أي رأي أو فكرة ما، يعتمد على العقل، ولا يمكن اتخاذ مثل هذا القرار بدون هذا العقل. والقضية التي تطرح نفسها هنا هي: هل يشمل هذا الحكم قبول الاديان ايضاً؟

ويعتقد البعض ان الاديان هي الاخرى لا تخرج عن دائرة هذا الحكم، والايمان بكلام الانبياء انما يتم على أساس العقل. بينما يرى البعض ان العقل ليس مصدراً للدين، ولا حاجة للبرهان والاستدلال في الدين. وهؤلاء ليسوا على درجة واحدة من التفكير والقناعة، حيث يسعى بعضهم لتفسير العلاقة الحقيقية بين الانسان والدين والقضايا المقدسة، وكأنها علاقة غامضة وما ورائية، وضمن حدود ليس باستطاعة الانسان ان يكون لديه إشراف واع عليها. ويعتقد بعض المفكرين الغربيين ان الدين، نوع من التبعية النهائية لغاية عليا يسعى المرء للاتصال بها بشكل كامل، ولا يوجد خلفها شيء يمكن تصوره.

وليسوا قلة اولئك الذين يبتعدون عن كل استدلال وبرهان في بلوغ جوهرة الايمان. فكان «بوذا» يعتبر الاشتغال بالقضايا النظرية لما وراء الطبيعة، امراً

يؤدي الى الفساد، ويصنع قيداً آخر لتقييد أيدي الناس وأرجلهم فضلاً عن القيود الموجودة، اعتقاداً منه بأن أفكار ما وراء الطبيعة مصبوبة في قوالب لا بد من تحطيمها اذا كان الهدف طلب الفلاح.

والصراعات والمناظرات المؤلمة التي حدثت طوال التاريخ، قد كشفت في الواقع عن قيمة هذا الرأي الذي كان يحمله بوذا. ففي تلك النزاعات الفكرية المتعصبة كان كل من الجانبين المختلفين يتعامل مع الآخر كتعامله مع المجانين أو من لا عقل لهم. ولهذا السبب بالذات كان بوذا يحجم عن الاجابة على قضايا ما وراء الطبيعة النظرية لأنه يعتقد انها غير مؤثرة في هداية الناس نحو المقام الاعلى، وتعيق السالك عن الطريق.

وأوردت الآثار البوذية مثالاً للتأكيد على صحة كلام بوذا يحظى بالاهتمام، فقالت: أصاب سهم مسموم شخصاً، فأحضر أصدقاءُ الجريح طبيباً لعلاجه، فقال الجريح: لن اسمح للطبيب بمعالجتي ما لم أعرف الذي أصابني وما لم أشاهد القوس الذي أطلق منه السهم نحوي. وتوفي هذا الشخص الجريح قبل أن يتحقق طلبه. وهذا الجريح شبيه بمن يقول: انا لا أطوي طريق الفلاح والوصول الى المقام الاعلى، قبل ان يخبرني هذا المقام الاعلى ان العالم خالد. إلّا انه يموت قبل ان يكشف له المقام الاعلى عن خلود العالم[1].

ويُلاحظ الكثير من هذه الافكار في الديانة المسيحية فيقول قديس مسيحي: «أنا اؤمن لأنّ الايمان مبهم» والمهتمون بتاريخ الديانات يعلمون ان اتباع الاديان قد قالوا الكثير على هذا الصعيد، واتخذ كل منهم موقفاً خاصاً.

وانقسم المفكرون المسلمون الى فئتين في ذلك: فئة تؤمن باستدلالية اصول العقائد الاسلامية مع تأكيدها على ضرورة تعلم المسلم لها. وفئة لا ترى ضرورة الاستدلال في قبول العقائد الاسلامية، وبامكان المسلم أن يؤمن بها عن طريق

(١) كارل ياسبرس، بوذا، ترجمة اسد الله مبشري، اصدارات نقره، ١٩٨٥، ص ٢٧٩.

التقليد. ويقع اغلب المتكلمين ضمن الفئة الاولى.

وكان ابن الجوزي ابو الفرج جمال الدين عبد الرحمن البغدادي (٥١١ ـ ٥٩٧) من بين من يؤكد على العقل والاستدلال. ويُعد واعظاً ومفسراً وفقيهاً حنبلياً، إلّا انه كان شديد الميل نحو المناظرة في الشؤون الدينية. ولديه العديد من المؤلفات مثل كتابه المعروف «تلبيس ابليس». وقد بدأ الخطبة التحميدية لهذا الكتاب بعبارة تكشف النقاب عن أهمية العقل، وهذه العبارة هي: «الحمد لله الذي سلّم ميزان العدل الى أكف ذوي الالباب». وكانت أول عبارة له بعد خطبة الكتاب هي: «اما بعد فان أعظم النعم على الانسان العقل لأنه الاله في معرفة الإله سبحانه»[1]، ومنها يتبين لنا مدى الاهمية التي يوليها للعقل، والمكانة التي يحتلها العقل عنده.

وشبّه ابن الجوزي الشريعة بالشمس، والعقل بالعين، اعتقاداً منه ان العين السالمة المفتوحة ترى بضوء الشمس. وأشار الى قضية جديرة بالاهمية وهي ان العقل حينما نظر في معاجز الانبياء، علم بصدقهم. وقد أذعن للانبياء بهذا العلم، ووثق بهم في ما لا يعرفه. والقضية الاخرى التي أشار اليها في مطلع الكتاب هي ان الله تعالى وبعد أن وهب الانسان العقل، فتح بوجهه باب النبوة عن طريق نبوة آدم عليه السلام. فأخذ يعلّم الناس الحقائق من خلال الوحي، فطفقوا يطوون طريق الفلاح. واستمر هذا الطريق حتى استولى هوى النفس على قابيل فقتل اخاه هابيل. فاختلف الناس وساروا في طريق الضلال.

وهكذا نرى كيف يعترف ابن الجوزي في بداية هذا الكتاب بأهمية العقل، ويعتبره أساس الايمان بالشرائع السماوية. ولا شك في ان مراد ابن الجوزي بالعقل، هو العقل النظري، كما ان كلامه قابل للانطباق مع هذا العقل أيضاً.

ولا شك في ان العقل ذو خواص وآثار تميّزه عن سائر الموجودات. ومن اهم

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت، ١٣٦٨، ص ٢.

هذه الخواص والميزات هي ادراكه للعلاقات الضرورية بين فكر وآخر، فينجح عن هذا الطريق في اكتشاف الكثير من الامور. وادراك العلاقات الضرورية بين الاشياء، هو عين ما ظهر في شكل المعايير المنطقية. ونحن لا نروم تحديد دائرة العقل بحدود المعايير المنطقية والقواعد الرياضية، لكن الذي لا شك فيه هو عقلية هذه المعايير والقواعد، وبإمكانية الاعتماد عليها بسهولة. ولهذا يعرف كبار الفلاسفة المعايير العقلية، ويبادرون الى دراسة الامور على أساسها. ولا تُتاح معرفة المعايير العقلية إلّا بالعقل، ولا يمكن التوصل اليها بدون الاعتماد عليه. ومن هنا، لا بد من أن يطرح السؤال التالي نفسه وهو: هل ظل ابن الجوزي ملتزماً بما أبداه في مطلع كتاب «تلبيس ابليس» ام انه تراجع عن ذلك؟ وللاجابة على هذا السؤال، لا بد من مراجعة محتويات الكتاب ودراستها بشكل دقيق.

ومن الواضح عدم انسجام بعض موضوعات الكتاب مع ما ذهب اليه ابن الجوزي في بدايته. فقد أشرنا الى انه قد اعتمد على العقل في مطلع الكتاب وعدّه اساس الايمان باصول الشريعة ومبادئها. ومما يقتضيه الاعتماد على العقل، تقيّد المعتمد بأحكامه القطعية، وإفصاحه عن العلاقات الضرورية بين الافكار. إلّا اننا نجده يهاجم الفلاسفة في قضية قدم العالم وحدوثه ويصفهم بأهل الاهواء. ويقول بأن ارادة الله القديمة قد اقتضت حدوث العالم في زمان معين. وكان يعلم ايضاً ان القول بحدوث العالم في زمان معين يوجب وقوع فاصل زماني بين وجود الله ووجود العالم، لهذا يعترف بهذا الفاصل الزماني إلّا انه يؤكد على خلق الزمان وعدم وجود زمان آخر قبل هذا الزمان: «... فان قالوا فهذا يوجب أن يكون بين وجود الباري وبين المخلوقات زمان، قلنا الزمان مخلوق، وليس قبل الزمان زمان...»[١].

ومن الواضح ان ابن الجوزي لم يبق على وفائه للاحكام العقلية، مع رؤيته

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.

بعين الانكار للعلاقات الضرورية بين الافكار. فاذا كانت كل الاشياء في الزمان، مخلوقة، فكيف يمكن للزمان كموجود، ان لا يُخلق في الزمان؟ واذا كان بين الاشياء وبين الله، فاصل زماني، فكيف لا يوجد أي فاصل بين الزمان كموجود وبين الله؟ وظلّ هذان السؤالان وغيرهما من الاسئلة القابلة للطرح، بلا اجابة في آثار ابن الجوزي. وكان هذا المفكر الحنبلي يتحاشى مواجهة مثل هذه الاسئلة، ويبتعد عن إثارتها ما تمكن.

وينطبع هذا الكتاب في الغالب بطابع الوعظ والخطابة، ويخلو من الدقة العقلية والمنطقية. ورغم ما تناوله فيه من قضايا مهمة وأساسية، إلّا ان دراسته لهذه القضايا لم تخرج عن اطار الخطابة. وقد اتهم في هذا الكتاب الفلاسفة بأنهم يقولون ان ظهور العالم، كان عن ضرورة، وأن الله لم يخلقه. كما اتهمهم ايضاً انهم يعتقدون ان العالم لا بداية له ولا نهاية.

والحقيقة ان الفلاسفة تحدثوا بشكل مفصل حول المبدأ والمعاد، وتناولوا قضية خلق العالم. ولهذا لا بد لنا من انتخاب أحد طريقين في تفسير كلام ابن الجوزي: الاول، أن نقول بأنه لا اطلاع له على آثار الفلاسفة، ويجهل آراءهم في المبدأ والمعاد. والثاني، ان نقول بأنه كان على علم بآثار الفلاسفة المسلمين، إلّا انه لم يكن يفرق بين الحدوث الذاتي والحدوث الزماني. والحقيقة ان الذي لا يفرق بين هذين الحدوثين، يُعد جاهلاً بآراء الفلاسفة وأفكارهم.

وتكشف دراسة كتاب التلبيس عن عدم وقوف ابن الجوزي الكامل على آثار الفلاسفة. فقد اورد فيه بعض المواد التي تعد خلافاً للواقع من الناحية التاريخية. ومن ذلك حديثه عن السوفسطيين فيقول: «هؤلاء قوم يُنسبون الى رجل يُقال له سوفسطا»[1]. والحقيقة ان مثل هذا الكلام لا صحة له، وكلمة سوفسطا ذات معنى آخر. وبالرغم من ذلك، كان اسلوب مناظرته لهذه الجماعة جيداً ولم يخرج

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

فيها عن الصواب.

والإشكالات التي أثارها على كلام السوفسطيين، لم تكن جديدة، ويمكن ملاحظتها في كثير من كتب أهل المعرفة. ولهذا ننصرف عن الاشارة اليها. إلّا انه يشير الى حادثة تاريخية قلما أشارت اليها آثار الآخرين. فقد كان يُشار لصالح بن عبد القدوس، كأحد الملاحدة، ويتحدث عنه المتكلمون كعدو، في حين يعتقد ابن الجوزي انه شكّاك وسوفسطي، ونقل حوله قصة طريفة تؤيد رأيه فيه ملخصها انه ـ أي ابن عبد القدوس ـ مات له ولد وهو شاب يافع فجزع عليه جزعاً شديداً. فذهب اليه ابو الهذيل وسأله عن سبب ذلك الجزع. فأجابه لأنّ ولده لم تسنح له الفرصة لقراءة كتاب الشكوك. وحينما سأله ابو الهذيل عن هذا الكتاب، اجاب بأنه كتاب قد الفه بنفسه، ومن يقرأه، يشك في كل شيء ويتوهم أن ما هو موجود، غير موجود، وان ما هو غير موجود، موجود. وحينئذ انبرى اليه النظّام ـ تلميذ ابي هذيل ـ وقال له اذاً بامكانك أن تشك في وفاة ولدك وتتصور انه لم يمت، كما يمكنك أن تتصور بأنه قد قرأ كتاب الشكوك[١]!

وهكذا نرى ان ابن الجوزي بنقله لهذه القصة التاريخية، قد وجّه انتقاداً للشكاكين والسوفسطيين، وعدّ صالح بن عبد القدوس جزءاً منهم. كما نقل على هذا الصعيد وقائع وقصصاً اخرى.

واعتمد ابن الجوزي بشكل اكبر على المتكلمين في رفض الافكار السوفسطية، مثلما اعتمد عليها ايضاً في الرد على الافكار الفلسفية، كما استعان ببعض القضايا والقصص في انتقاد الفلاسفة. وانصبّ جل اعتماده في نقد الفكر الفلسفي، على كتاب «الآراء والديانات» للنوبختي، مع الاستعانة أحياناً بأقوال يحيى بن بشير بن عمر النهاوندي.

ولا شك في ان اشخاصاً كالنوبختي ويحيى بن بشير، لا يمكن أن يُعدّوا من

(١) المصدر السابق، ص ٤٠.

المحايدين، للمواقف المناهضة للفلاسفة التي عُرِفوا بها. والطبيعة الانسانية تتأثر عادة بالحب والبغض، وقلّما لا يتصرف أحد في نقل آراء الخصم ولا يطبعها بما يود أن يطبعها به. وهذا ما يمكن أن ينطبق على بعض ما نسبه يحيى بن بشير الى الفلاسفة. فقد قال: انهم يقولون بأن العالم في نظرنا قد يجتمع احياناً وقد يتفرق، وقد يتحرك، وقد يسكن. واذا كان كذلك، ندرك انه حادث، والحادث لا بد وأن يحتاج الى من يحدثه. ثم نشاهد بعد هذه المرحلة ان الانسان حينما يسقط في المياه العميقة ويشرف على الغرق، يستنجد بالله، إلّا ان الله لا ينقذه. ويصدق هذا الامر على الوقوع في النار ايضاً. ومن هذا نفهم بأن مَن يُعد صانع العالم، لا وجود له في حقيقة الامر!

ويزعم يحيى بن بشير ايضاً ان الفلاسفة ينقسمون الى ثلاث فئات في القول بنفي الصانع المدبّر:

الاولى، تتصور ان الله قد أفنى نفسه بعد أن بلغ بالعالم الكمال، فخلا عالم الوجود من وجوده. ولهذا تجري أحكام العالم وشؤونه حسب الاتفاق والصدفة.

الثانية، تتصور حصول ولولة في ذات الله، فتحولت قوته ونوره الى صورة العالم في تلك الولولة، فنزع نحو الضعف، وترك شؤون العالم لحالها، فاتسع الجور.

الثالثة، تتصور ان أجزاء الله توزعت في العالم بعد أن بلغ بالعالم الكمال، ولهذا توجد كل قوة الله وقدرته في هذا العالم.

وقد نقل ابن الجوزي الآراء اعلاه عن يحيى بن بشير بن عمر النهاوندي، وقال بأن النسخة التي نقل عنها، موجودة في المدرسة النظامية، وان تاريخ كتابتها يعود الى ما قبل ٢٢٠ عاماً[١]. ولم يشر الى اسم تلك النسخة او الكتاب، ولا نعرف هل هو موجود ام لا في هذا اليوم، غير ان ما ورد في آثار الفلاسفة المعروفين في العالم، يختلف عما نسبه اليهم ابن الجوزي إستناداً ليحيى بن بشير.

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.

والمهتمون بتاريخ المدارس النظامية في العالم الاسلامي، يعلمون ان الاجواء الفكرية التي كانت مهيمنة عليها، تتسم بالعداء للفلسفة، والشيء الذي كان يُكتب فيها، غالباً ما يكون بدافع من الحقد والعداء. والغريب ان يستند ابن الجوزي الى كتاب كُتب في المدارس النظامية لتسليط الاضواء على الافكار الفلسفية، ولم يجشّم نفسه عناء مراجعة الكتب الفلسفية المعتبرة والاستناد بها.

ونحن لسنا في مقام نفي الافكار الخاطئة والآراء غير السليمة عن الفلاسفة، وهل بامكان أحد أن يقول بعدم وجود كلام غير متزن وأقوال تنضح بالكفر في آثار الفلاسفة؟ لكن الذي نريد أن نعرفه، من هي الفئة الفلسفية التي كان يعنيها ابن الجوزي؟ ولا شك لدينا في انه مفكر مسلم، ولا بد للمفكر المسلم أن يخاطب الفلاسفة المسلمين عند معارضة الفلاسفة والاشكال عليهم. غير اننا قلما نجد ذكراً للفارابي وابن سينا وسائر كبار الفلاسفة المسلمين في كتاب ابن الجوزي، ولا يصدق ما أثاره من إشكالات وشبهات على الفلاسفة المسلمين.

وأشرنا الى انه قسّم الفلاسفة الى ثلاثة أقسام ونسب الى كل قسم، بعض العقائد والآراء، غير ان كل ما نسبه الى الفلاسفة ضمن هذه الاقسام الثلاثة، لا وجود له في آثار الفلاسفة المسلمين. فهو في نقده لآراء الفلاسفة وتحامله عليهم كالرامي الذي يرمي في الظلام. انه ينسب فكرة كافرة الى فيلسوف غير محدد، ثم ينبري لتقريعه والنيل منه. كما انه يدعي ان اغلب الفلاسفة يرون ان الله لا يعلم إلّا نفسه، في حين يعتقدون ان المخلوق يعلم نفسه والخالق معاً! ولم يذكر ابن الجوزي ولا اسماً واحداً من أسماء هؤلاء الفلاسفة اصحاب هذه الآراء، إلّا انه قال بأن ابن سينا يعارض هذه الفئة من الفلاسفة. إلّا انه سرعان ما ينبري لانتقاد ابن سينا ويتهمه بانكار علم الله بالجزئيات[1]. غير انه يتجاهل التطرق الى رأي ابن سينا على هذا الصعيد والذي يعتبر العلم بالكليات يشمل العلم

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.

بالجزئيات ايضاً. ومن هنا ندرك ان الانتقادات التي وجهها ابن الجوزي في التلبيس للفلاسفة، لم تكن عن تحقيق وموضوعية، وانما هي اشبه بالسهم الذي يُطلق في الظلام.

ويزعم ابن الجوزي في نهاية بحثه انه رأى فريقاً متفلسفاً من المسلمين، لم يحصد من الاشتغال بالفلسفة سوى الحيرة. ويرى ان هؤلاء لم يعملوا لا بمقتضى الفلسفة، ولا بمقتضى تعاليم الاسلام. وأن بينهم من يصلي ويصوم إلّا انه يتحدث بوقاحة عن الاعتراض على الله والانبياء وانكار حشر الاجساد. ونقل عن أحدهم قوله انه لا يعادي إلّا من كرسيه فوق الفلك، وأورد شعراً عن هذا الشخص نفسه يعترض فيه على الخلق. ولم يشر الى اسمه، لكن يبدو انه كان شاعراً قبل أن يكون فيلسوفاً.

ويتحدث ابن الجوزي عن طريقين محفوفين بالمخاطر على صعيد اصول العقائد، ويحذر الناس من السير فيهما: الاول طريق تقليد الآباء والاسلاف؛ والثاني طريق من ينظر في الامور غير القابلة للادراك، فيخوض في بحر لا نهاية له.

ويرى ان ابليس أو الشيطان يدخل عن هذين الطريقين، ويعتقد ان عقائد الناس تفسد بواسطتها. ودور الشيطان في الطريق الاول أن يزين مقدمتين ثم يوجّه انظار المقلد نحوهما: الاولى حدوث خطأ في الادلة والبراهين. والثانية اختفاء طريق الصواب. وتنتهي هاتان المقدمتان الى نتيجة هي ان طريق التقليد مصون من الخطر وأقرب الى الامن من أي طريق آخر.

ويشير ابن الجوزي الى قضية مهمة وهي ان ما يوجب حُسن التقليد، هو نفس ما يوجب قبح التقليد، لأنه لو حدث خطأ في الادلة والبراهين، وظل الطريق الصائب خفياً، فلا بد من الابتعاد عن التقليد ايضاً. والنقطة الاخرى التي لها اهمية في نظر هذا المفكر الحنبلي هي إزاحة العقل جانباً عند التقليد، وتجاهل

منافعه[١]، لأن العقل قد خُلق من أجل التأمل والتدبر، وحينما يختفي التأمل والتدبر، يختفي العقل ايضاً.

وهكذا نرى انه يذم طريقة التقليد ويعدُّها المنفذ الذي ينفذ منه ابليس الى الفكر. إلّا انه يرفض في ذات الوقت طريق الاستقلال العقلي وترك الجمود على الظواهر ايضاً، ويعدّه طريقاً لدخول ابليس. والسؤال الذي لا بد أن يُطرح هنا هو: اذا كان طريق التقليد، وطريق الاستقلال العقلي وترك الجمود على الظواهر، من الطرق الشيطانية، فما هو طريق الاعتدال؟ والى أي مدى يمكن الاعتماد على العقل والاستدلال؟ واين هي نهاية طريق العقل؟ ومن هو الذي يقول للعقل هنا نهاية الطريق؟ فهل العقل هو الذي يدرك نهاية الطريق ام يتضح هذا الامر عن طريق آخر؟ وقد بقيت هذه الاسئلة بدون اجابات في آثار ابن الجوزي.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١ و ٨٢.

من نصير الدين الطوسي والى جلال الدين الدواني

يُعد نصير الدين الطوسي من كبار مفكري العالم الاسلامي، إلّا انّ مكانته العلمية لم تُعرف كما يجب. ورغم تحدث بعض المهتمين بالشخصيات الفكرية الاسلامية عنه، إلّا ان جُلّ اهتمامهم قد انصب على آثاره العلمية، وتضلعه في علم الهيئة وتشييده لمرصد مراغة. وبالرغم من ان مرصد مراغة كان يُعد آنذاك من أشهر المراصد وأهمها في العالم، إلّا ان شخصية الطوسي لم تكن محدودة بآثاره العلمية وبناء هذا المرصد. فقد كان ورغم تبحره في مختلف علوم عصره وفنونه، ذا باع طويل ايضاً في ميدان الفكر الفلسفي.

كان نصير الدين الطوسي متخندقاً في خندق الدفاع عن الفلسفة، ويرد على شبهات وتشكيكات الامام الفخر الرازي وحجة الاسلام الغزالي بأفضل ما يكون الرد. وقد انبرى للدفاع عن الفكر والفلسفة في وقت اخذت فيه المظاهر الفكرية والثقافية تنحدر نحو الاضمحلال والانحطاط. كما كان من بين اولئك الذين شاهدوا عن كثب أسوأ النكبات التاريخية التي شهدها العالم الاسلامي على يد المغول الذين دمّروا كافة المظاهر الثقافية والحضارية للعالم الاسلامي وفي غاية الوحشية والارهاب، وارتكبوا المجازر البشعة التي لا نظير لها في التاريخ. وليس من المبالغة لو قيل بأنه لم يسلم من القتل في أية مدينة كان يبلغ عدد نفوسها مائة

الف نسمة، سوى مائة فقط. وجفّت عيون الحياة في اغلب المدن، وعمّ الدمار العالم الاسلامي، حتى ان حمد الله المستوفي قال بعد مائة عام من ذلك الغزو الرهيب ان الدمار الذي حصل في ايام المغول والمجازر الجماعية التي ارتكبوها، سوف لا يمكن تداركها حتى بعد ألف عام[1].

وعلى أثر المجاز الوحشية التي ارتكبها الجيش المغولي، شاعت انواع الاوبئة والامراض التي اخذت تفترس الناس هي الاخرى. ولو تصورنا مناظر الأسر والجوع التي كانت ماثلة للعيان آنذاك، لتكونت لدينا صورة مأساوية مذعرة عن الاوضاع التي شهدها العالم الاسلامي آنذاك. وكان نصير الدين الطوسي يشاهد عن كثب بطبعه الرقيق وذوقه الشاعري كل تلك المناظر المرعبة والمؤلمة، رغم ما تميز به ايضاً من ادراك فلسفي عميق.

ولا شك في ان الغزو المغولي للعالم الاسلامي قد غيّر التوازن السياسي العالمي لصالح الغرب وخلّف تأثيرين رئيسين على العالم الاسلامي يتميزان بأهمية بالغة على الصعيدين الفكري والثقافي، وهما:

١ ـ سقوط الخلافة العباسية التي استمرت لمدة ٥٠٠ عام وكانت مظهر المذهب السني.

٢ ـ انهيار نفوذ الاسماعيلية التي تُحسب على المذهب الشيعي، وتؤمن بسبعة أئمة.

ونجم عن سقوط الخلافة العباسية ظهور العديد من التيارات والحركات الدينية والفكرية. وبالرغم من ان سقوط العاصمة العباسية على يد هولاكو في عام ٦٥٦ هـ، يُعد حدثاً مدوياً في التاريخ الاسلامي، إلّا ان تدمير القلعة الاسماعيلية في ألَـمُوت بايران في عام ٦٥٤ هـ، يُعد هو الآخر حدثاً مهماً ايضاً أفرز الكثير من الآثار. وقد حدثت الكثير من الوقائع والاحداث خلال الفترة بين الغزو المغولي وظهور الدولة الصفوية والتي استمرت حوالي ٢٥٠ عاماً.

---

(١) حمد الله المستوفي، نزهة القلوب، ص ٢٧.

ويمكن تقسيم هذه الفترة التي بدأت بنصير الدين الطوسي وانتهت بجلال الدين الدواني الى عدة عهود هي:

١ ـ العهد الايلخاني المغولي الذي دام حوالي ٧٥ عاماً.

٢ ـ دول ما بعد الايلخانيين والتي استمرت حوالي ٥٠ عاماً.

٣ ـ العهد التيموري الذي استمر حوالي ٢٥ عاماً.

٤ ـ دولة الخروف الاسود التركية (قره قوينلو).

٥ ـ دولة الخروف الابيض (آق قوينلو)، والتي مهدت بسقوطها لظهور الدولة الصفوية.

وكانت الفترة بين الغزو المغولي وظهور الصفويين، قد تميزت بالفوضى والاضطرابات والتحلل الخلقي، والدمار على شتى الاصعدة. وتكشف المصادر التاريخية والادبية لهذه المرحلة عن شدة المفاسد الاجتماعية، لا سيما أشعار عبيد الزاكاني الذي كان يشهد عن كثب تلك الاوضاع السيئة وأنواع الفساد الاجتماعي. وكانت بعض العادات والطباع المغولية قد نفذت الى المجتمع الاسلامي وتركت آثارها عليه فأدت الى تدني المستوى الخلقي العام واندثار الفضائل والسجايا الكريمة. وعبّر الشاعر الفارسي عبيد الزاكاني عن ذلك الوضع المأساوي بقوله:

انظر الى وضع الدهر بعين العقل

لا تسأل احداً عن الحال، فلا مجال للسؤال

وفي أمواج الفتنة التي سقط فيها الناس

لا مغيث سوى كرم ذي الجلال

والفساد الذي جاء به الغزو المغولي، كان ذا جوانب مختلفة ومتباينة، ولم يقتصر على الفساد الخلقي، وانما كان هناك الفساد المالي ايضاً الذي هيمن على

كافة الطبقات الاجتماعية[١]. كما أدى شيوع تلك المفاسد في أوصال المجتمع الى إلحاق ضربة عنيفة بالفكر والثقافة. واشتدت حدة الجدل الديني، وظهرت الكثير من العقائد والتيارات الدينية التي اخذت تتعايش مع بعضها، مما ادى الى بروز نوع من التسامح المتقابل بين هذه التيارات. وكان الحكام المغول يقفون موقف المتفرج والمحايد ازاء حالات الجدل والنقاش والمناظرة التي كانت تدور آنذاك. وتفوقت الافكار والعقائد الشيعية على باقي المذاهب في المناظرات التي كانت تجري في ايام السلطان المغولي الجايتو خدا بنده. وبصرف النظر عن تلك المجادلات الكلامية والنقاشات المذهبية، كان نمو الافكار الفلسفية خلال الفترة الفاصلة بين الطوسي والدواني لا يكاد يكون محسوساً. ولم يسمح شيوع الفساد الاجتماعي والرياء وهيمنة روح التملق، للفكر والفلسفة بالظهور والانتعاش.

وكان نصير الدين الطوسي شمساً قد بزغت بعد سُحبٍ معتمة من الفتن والفساد، وحاول جاداً من خلال افكاره الكلامية والفلسفية الحيلولة دون انطفاء المصباح الفكري. لا سيا وقد شاهد عن كثب كيف كانت أمواج تلك الفتن والمفاسد تعبث بالمجتمع الاسلامي وتهدد الفضائل والقيم الاسلامية والانسانية تهديداً خطيراً. ووجد الطوسي نفسه في مركز الكارثة، إلّا انه لم يتوقف ولو للحظة واحدة عن السعي والاجتهاد من أجل نشر الفكر والفضيلة. وقد أشار في شرحه لكتاب ابن سينا المسمى «الاشارات والتنبيهات» الى أوضاع عصره وتحدث عن بعض ما شهده من مشاكل ونكبات. فكان والحق يقال جبلاً من الاستقامة والمقاومة، وتمكن من خلال ثباته وصلابته ان ينقذ شعلة الفكر ومصباح الفلسفة من الانطفاء.

توفي الطوسي في عام ٦٧٢ هـ، فأُغلقت بوفاته الكثير من منافذ الامل. ولو أردنا ان نشير الى كبار المفكرين الذين عاصروا الطوسي، لامكننا أن نذكر ثلاثة منهم وهم: ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي صاحب التفسير المعروف،

(١) ميشيل م. مزاوي، ظهور الدولة الصفوية، ترجمة الدكتور يعقوب آجند، ١٩٨٩، ص ٩١.

والذي ولد في البيضاء بشيراز وتوفي بتبريز عام ٦٨٥ هـ. واشتهر من خلال تفسيره المعروف بـ«أنوار التنزيل». وكان شافعياً أشعرياً يعتمد في قضاياه الكلامية على آراء أبي الحسن الاشعري. ويمكن مشاهدة نزعته الاشعرية بوضوح في تفسيره المذكور. وكان هذا التفسير من الاشتهار حتى قيل أن بعض الائمة في بعض المناطق كانوا يحصلون على شهادات التخرج بمجرد الانتهاء من دراسته[١].

والمفكر الآخر المعاصر لنصير الدين الطوسي هو ابن تيمية الذي قيل انه توفي عام ٧٢٨ هـ. ولهذا المفكر الذائع الصيت آثار في مختلف العلوم الاسلامية. وربما يُعد أكثر مفكري العالم الاسلامي جدلية بعد الغزو المغولي. ولم يكن قد انبرى لمعارضة الفلاسفة فحسب، وانما كتب في ردّ المنطق ايضاً. كما هاجم نصير الدين الطوسي واسماعيليي ألَموت، ويعتقد ان خليفة بغداد قد قُتِل بايعاز من الطوسي.

والشخصية الكبيرة الاخرى هي ابن المطهر المعروف بالعلامة الحلي، ويُعد من الشخصيات البارزة في العالم الشيعي، وذا دور كبير في نشر الفقه الجعفري. وكان لديه نفوذ كبير على السلطان المغولي الجايتو محمد خدا بنده، وتمكن من خلاله ان ينشر الآراء والعقائد الشيعية الى حد ما ايضاً. وتوفي عام ٧٢٦ هـ فحزن عليه اتباع المذهب الشيعي.

اذاً، كان القاضي البيضاوي، وابن تيمية، والعلامة الحلي، من المعاصرين لنصير الدين الطوسي، ويقف كل منهم على فكر الآخر وآرائه. لكن الامر الواضح، هو ان هؤلاء المفكرين الثلاثة لم يكونوا على وئام مع نصير الدين الطوسي في الافكار الفلسفية. ولا نعرف خلال الفترة بين الطوسي والدواني مفكراً آخر يمكن ان يُقال بأنه فيلسوف. وقد ظهرت بعض الشخصيات في الميدان الفكري وخلفت آثاراً مهمة في هذا المجال خلال القرنين السابع والثامن، إلّا أن اياً منها لا يمكن أن يُسمى فيلسوفاً بالمعنى الحقيقي للكلمة. وكان القاضي عضد

(١) المصدر السابق، ص ٩٠.

الدين الايجي (ت ٧٥٦)، من بين كبار مفكري تلك الفترة، وله كتاب «المواقف» الذي كشف من خلاله عن علمه بالمسائل الكلامية. كما يُعد سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١)، من كبار مفكري تلك الفترة، وخلّف آثاراً قيمة في مختلف العلوم العقلية.

كما يمكن الاشارة الى السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦)، حيث يُعد من كبار المفكرين، وكشف من خلال شرحه لمواقف الإيجي عن مدى علمه بعلم الكلام. ورغم كل هذا لا بد من القول بأن تلك المرحلة التاريخية الممتدة بين الغزو المغولي ونشوء الدولة الصفوية، شهدت ضموراً في حركة الفكر الفلسفي، ولم تبرز شخصيات فلسفية مهمة تعد من أهل الابداع والاستقلال الفكري.

ولا شك في أن شخصيات كالعلامة الحلي، تميزت برفعة المقام وعلو الدرجة، والريادة في نشر الفضائل والمعارف الدينية. ولم يكن العلامة الحلي مكثاراً في التصنيف على صعيد العلوم النقلية فحسب، وانما كانت لديه آثار قيمة في ميدان العلوم العقلية أيضاً. ويعتقد بعض الباحثين ان آثاره في العلوم العقلية تبلغ ٢٤ أثراً. وآثاره في الفلسفة والمنطق هي:

١ ـ القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والالهي.

٢ ـ الاسرار الخفية في العلوم العقلية.

٣ ـ المقاومات..

٤ ـ حل المشكلات من كتاب التلويحات.

٥ ـ ايضاح التلبيس من حكمة عين القواعد.

٦ ـ لب الحكمة.

٧ ـ ايضاح المعضلات من شرح الاشارات.

٨ ـ شرح حكمة الاشراق.

٩ ـ نهج العرفان في علم الميزان.

١٠ ـ تحرير الابحاث في معرفة العلوم الثلاث: المنطق، الطبيعي، الالهي.

١١ ـ كاشف الاستار في شرح كشف الاسرار.

١٢ ـ الدر المكنون في علم القانون.

١٣ ـ مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق.

١٤ ـ كشف الخفاء من كتاب الشفاء.

١٥ ـ القواعد الجلية في الرسالة الشمسية.

١٦ ـ الجوهر المفيد في شرح منطق التجريد.

١٧ ـ بسط الاشارات الى معاني الاشارات.

١٨ ـ محصل الملخص.

١٩ ـ الاشارات الى معاني الاشارات.

٢٠ ـ النور المشرق في علم المنطق.

٢١ ـ التعليم الثاني العام.

٢٢ ـ كشف المشكلات في كتاب التلويحات.

٢٣ ـ التعليقة على كتاب اوائل المقالات للشيخ المفيد[١].

ولم يصل الى ايدينا بعض هذه الآثار، غير ان المتوفر منها يكشف عن مقامه العلمي الشامخ.

ولكي نتعرف على نمطه الفكري، من الضروري الاشارة الى احد كتبه الذي أثار الصخب، وأوجد حركة فكرية. ويدعى هذا الكتاب، «نهج الحق وكشف الصدق»، ويتميز رغم صغره بمحتوى غني وعميق، وتناول القضايا التي يختلف فيها أهل التشيع مع غيرهم، وانبرى للاستدلال على صحة ما يراه الشيعة فيها. ولم يقتصر هذا الكتاب على القضايا العقائدية، وانما بحث ايضاً قضايا تتعلق بالفقه وعلم اصول الفقه.

وقال العلامة الحلي في مقدمة الكتاب ان دافعه من وراء تأليفه هو رجاء

---

(١) احقاق الحق وازهاق الباطل، مقدمة آية الله المرعشي، قم، ايران.

الثواب وخوف العذاب الالهي، وامتثال مرسوم السلطان المغولي الجايتو محمد خدا بنده. ومن القضايا المهمة للغاية التي وردت فيه، الانتقاد الشديد الذي وجهه العلامة الحلي للتقليد وكافة اولئك الذين يعيشون مع التقليد. كما انه عدّ المفكرين الاشاعرة جزءاً من السوفسطيين، وان الروح السفسطية التي كانت لديهم، هي التي دفعتهم لإنكار الضروريات. ويرى ان هاتين القضيتين، هما اساس الاختلاف والنقاش والجدل.

ونعلم ان اغلب المتكلمين يستعرضون في بدايات كتبهم قضية الوجود عادة قبل تناولهم لمبدأ إثبات الصانع. وعدَل العلامة الحلي في كتاب «نهج الحق وكشف الصدق» عن هذه الطريقة المتداولة بين المتكلمين، فاستعرض موضوع الادراك قبل أي موضوع آخر. والذي يثير الاهتمام، اعتماده على المحسوسات في قضية الادراك وعدّها أصل الاعتقادات.

ولا بد أن يطرح السؤال التالي نفسه: لماذا بدأ العلامة الحلي كتابه بالحديث عن حقيقة الادراك بدلاً من تناول قضية الوجود واثبات الصانع؟ ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال، لا بد أن يطرح السؤال التالي نفسه ايضاً: لماذا بحث عن أصل الادراك وأساس المعرفة في الحس والمحسوسات؟

وللاجابة على السؤال الاول لا يمكن لاحد أن يزعم بأن العلامة الحلي ـ وعلى غرار بعض المفكرين الغربيين ـ كان يولي المعرفة اهمية اكبر من غيرها، وانه لذلك قدمها على قضية الوجود؛ لأنّ هذه الفكرة قد طُرحت في الغرب الحديث ولم تكن قد طرحت في ايام العلامة الحلي. اضف الى ذلك ان تقدم قضية المعرفة على الوجود، ليس بالامر البديهي، كما ان اصحاب هذا الرأي، قد تعجلوا اصدار الرأي. ويبدو ان الاجابة على هذا السؤال، لا بد من البحث عنها في مقدمة الكتاب نفسه.

ذكرنا ان العلامة الحلي أشار في مقدمة الكتاب الى قضيتين، عدّهما أساس الاختلاف والنزاع، وهما:

١ ـ هيمنة روح التقليد على الناس.

٢ ـ وقوع الاشاعرة في الدائرة السفسطية.

ويعتقد ان هذين العاملين، كانا وراء النزاعات والصراعات الكثيرة التي حدثت على امتداد التاريخ. ولهذا لم يجد بداً من الاستعانة بقضية المعرفة والادراك من اجل ان يجابه هاتين القضيتين بشكل صائب ويبدد مصدر المشاكل. وحينما يعتمد على المحسوسات ويعتبرها أصل الاعتقادات، يريد أن يؤكد على امكانية مناقشة اولئك الذين يعتبرهم من السوفسطيين. غير ان قضية اعتباره للمحسوسات اصلاً للاعتقادات، ونظرته الى الاشاعرة كسوفسطيين، تبقى من القضايا التي بحاجة الى دراسة وتأمل.

ولا نريد دراسة موضوعات كتاب نهج الحق، فقد قيل الكثير عن هذا الكتاب، ولو اردنا دراسة كل ما قيل، فلربما وقفنا على تيار فكري واسع شهدته مرحلةً من مراحل التاريخ.

ولا بد من الاشارة الى بعض أهم الكتب التي كُتبت بشأن هذا الكتاب، ومنها كتاب «إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل» لفضل الله روزبهان الخنجي الشيرازي. وكان فضل الله من علماء ومفكري القرن العاشر الهجري، ويُحتمل انه قد وُلد خلال الفترة ٨٥٠ ـ ٨٦٢ هـ، وتوفي في عام ٩٢٧ هـ. كان مولده في خنج التابعة لشيراز حيث تلقى فيها المقدمات، ثم درس بالمدينة المنورة على الامام محمد السخاوي، وعلي بن عبد الله الفرجي. وأمضى سنوات من العقد الاخير للقرن التاسع عند سلاطين آق قوينلو، ثم قدم الى اصفهان بعد اضطراب اوضاعهم.

وتحدث عن هذه المدينة كمنشأ ومسكن له، ويبدو انه اقام فيها خلال السنوات الثلاث الاخيرة من القرن التاسع والعقد الاول من القرن العاشر. وأمضى العقد الثاني من القرن العاشر وحتى وفاته في خدمة السلاطين الشيبانيين في بلاد ما وراء النهر. ومن أهم أعماله: مساهمته في بعض الحروب، وتأليف بعض

الكتب، وتحريض سلاطين الاوزبك والعثمانيين على قتال الصفويين[١]. وحينما يحرّض في مقام العمل السلاطين العثمانيين على الصفويين، فلا بد أن يهبّ في مقام العلم والفكر لتوجيه الانتقاد اللاذع لافكار العلامة الحلي، لأنّ السلاطين الصفويين قد مارسوا دوراً أساسياً في نشر المذهب الشيعي، كما كان العلامة الحلي من كبار علماء عالم التشيع وممن مارس هو الآخر دوراً مؤثراً للغاية في نشر المعارف الشيعية. وتكشف الاعمال السياسية والاجتماعية التي نهض بها فضل الله ابن روزبهان عن عدائه لاتباع المذهب الشيعي، كما تكشف عن ذلك ايضاً كتاباته وآثاره. غير ان هناك بعض الامور التي تُشاهد في حياته، تثير الابهام والغموض. فيلاحظ بين آثاره ـ مثلاً ـ كتاب يحمل عنوان «وسيلة الخادم الى المخدوم في شرح صلاة الاربعة عشر معصوم»، وقد انبرى فيه لشرح فضائل المعصومين الاربعة عشر وتبيان مناقبهم، وعبّر من خلاله عن ولائه وحبه لهم. ويرى بعض المحققين انه سنيّ إثنا عشري، ويدل الكثير من آثاره على ذلك. كما يرى هؤلاء ان «السنيّة الاثني عشرية» ليست ظاهرة غير معروفة، حيث كان هناك من يؤمن بالسنة النبوية والخلفاء فضلاً عن ائمة الشيعة الاثني عشر.

ولا نريد الخوض في مدى صواب ان يكون المرء سنياً اثني عشرياً، لكن الذي نريد قوله هو ان فضل الله بن روزبهان لم يعارض العلامة الحلي في قضية الإمامة، وانما تركزت معارضته على القضايا التي يتنازع فيها المعتزلة والاشاعرة. ويمكن أن يُعد نزاعه مع العلامة الحلي نزاع أشعري متعصب مع معتزلي عقلي. ولا شك في ان العلامة الحلي كان يتحدث دائماً كشيعي اثني عشري، وكان راسخاً في مواقفه، إلّا انه كان يستعين بالافكار المعتزلية العقلية في هجماته المتلاحقة على الاشاعرة. فكان ومن خلال براعته في فن المناظرة، يستخرج اللوازم المنطقية للعقائد الاشعرية من خلال كلماتهم، ويكشف عن مأساويتها. فقد استخرج

---

(١) مقدمة رسول جعفريان على كتاب وسيلة الخادم الى المخدوم، تأليف الفضل بن روزبهان، ط ١٩٩٣، ص ٨.

اللازمة المنطقية للاعتقاد بالجبر وقال الحمار أعقل من الذي يعيش على أساس الايمان بالجبر. وقد اعتمد في استنتاجه هذا على كلام أبي الهذيل القائل: «حمار بشر أعقل من بشر»[١]، لأنّ الحمار حينما يقودونه نحو نهر كبير جداً، فانه يأبى عبوره مهما ضربوه، إلّا انه سرعان ما يعبر النهر الصغير طواعيةً وبدون أي قسر وإجبار. وهذا يعني ان الحمار يدرك مقدار ما لديه من قدرة وقابلية، في حين ان صاحب الحمار ـ أي الانسان ـ لا يدرك قدرته وقابليته لاعتقاده بالجبر، الامر الذي يشير الى ان حماره أعقل منه.

وأشار العلامة الحلي الى بعض اللوازم الاخرى الناجمة عن القول بالجبر والتي عدّها مفجعة، ومنها: ارادة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تتعلق بشيء لا يريده الله تعالى. فعلى أساس القول بالجبر، فان الله اراد من الكافر الكفر، ومن المذنب الذنب، ومن الفاسق الفسق، في حين لم يطلب الرسول من هؤلاء شيئاً سوى العبادة والطاعة، وهذا معناه وجود تضارب بين ما يريد الله وما يريد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[٢].

وما ذكرناه اعلاه ليس سوى نموذج مصغر عما يمكن أن يستلزمه القول بالجبر وغيره من العقائد والافكار الاشعرية. وكان العلامة الحلي قد استخرج اللوازم المنطقية لاقوال الاشاعرة في اغلب المسائل المختلف عليها، وبرهن على لا معقوليتها. وعلى هذا الاساس يُعد عمل هذا المفكر الشيعي الكبير امتداداً للصراع المحتدم بين الاشاعرة والمعتزلة، فضلاً عن كونه عملاً بديعاً لا سابقة له. ويُعد عملاً غير مسبوق، لكونه كان يبدي براعة خاصة في استخراج اللوازم المنطقية لاقوال الاشاعرة. ومن الطبيعي ان يثير مثل هذا النشاط حفيظة الآخرين ويحفزهم لمجابهته والتصدي له.

وكان فضل الله بن روزبهان ـ وكما ذكرنا ـ شخصاً يتميز بحدة الذهن وقابلية فكرية ممتازة، وقد هبّ لمعارضة العلامة الحلي وانتقاد آرائه وكلماته. ولم تظل هذه

---

(١) العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، تصحيح الشيخ فرج الله الحسيني، ط بيروت، ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٠.

الهجمات العنيفة التي شنها روزبهان هي الاخرى بدون جواب، فهبّ البعض لمواجهته والرد عليه، ومنهم القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي الشوشتري. وقد صنّف هذا الاخير كتاباً كبيراً ضخماً يحمل عنوان «احقاق الحق وازهاق الباطل»، انتقد من خلاله بشدة مواقف ابن روزبهان وأفكاره.

ولا يسمح لنا الوقت للحديث عن موقف القاضي نور الله الشوشتري ازاء ابن روزبهان، لكننا نؤكد مرة اخرى على ان كتاب العلامة الحلي «نهج الحق وكشف الصدق» ـ هذا الكتاب الغني المثير للصخب ـ ظل لقرون عديدة محط بحث ونقاش مختلف المفكرين المسلمين، وأبدى فيه الموافقون والمعارضون آراءهم على حد سواء. ولا شك في ان تلك النقاشات والسجالات التي استمرت لعدة قرون، كانت ناجمة عن حركة فكرية متصلة بالمبادئ الاشعرية من جانب، وبالمبادئ المعتزلية العقلية من الجانب الآخر. وبدون أن نرمي الى تجاهل هذه الحركة الفكرية، لا بد من الاشارة الى موضوع أساسي وهو ان الافكار الفلسفية، قد فقدت بريقها في العالم الاسلامي وعقمت شجرة الفلسفة بعد وفاة نصير الدين الطوسي وظهور ظروف تاريخية قاسية. غير ان نشوء الدولة الصفوية أدى الى تفتح براعم الفكر الفلسفي من جديد، وراح كتاب الفكر والحكمة يُقرأ بشكل آخر. وما يجب أن لا يُنسى هو أن بداية نشوء الدولة الصفوية في مطلع القرن العاشر الهجري قد تزامن مع وفاة مفكر ظلت شموع الافكار الفلسفية متألقة في وجوده، ألا وهو المفكر والمحقق الشهير جلال الدين الدواني.

جلال الدين الدواني والمدرسة الفلسفية بشيراز

خلّف الغزو المغولي للعالم الاسلامي، آثاراً مأساوية وخيمة، وألحق بـالفكر والثقافة أضراراً بالغة لا يمكن التعويض عنهـا. وعمّ العالم الاسلامي الاضطراب والفوضى والانحطاط الخلقي واضمحلال الفضائل ومكارم الاخلاق، خلال الفترة التي أعقبت وفاة آخر ايلخان مغولي وهو ابو سعيد وحتى مجيء الصفويين. ولا شك في ان الاخلاق حينما تنحط، والفضائل حينما تختفي من القاموس الاجتماعي، فلا بد ان تجف الجذور الفكرية والثقافية ايضاً، ويتضاءل احتمال تفتّح براعم الفكر الفلسفي. ورغم هذا يجب ان لا تعزب عن الاذهان هذه الحقيقة وهي: قد تنمو احياناً في الصحراء المجدبة القاحلة شجرة خضراء وارفة تلقي بظلالها على الانسان.

وقد اتقدت شموع الافكار الفلسفية في ايران من جديد، بعد انطفاء مصباح الفكر والفلسفة لفترة طويلة بفعل عواصف الاحداث. وتزامناً مع الايام التي أخذت فيها الدولة الصفوية تظهر الى الوجود، ودّع العالم مفكراً كان كالشعلة المنبثقة من تحت الرماد والتي تضيء ما حولها رغم ما حلّ فيه من دمار. كان جلال الدين الدواني يعيش في أحلك العصور التي مرت بها ايران، إلّا انه ورغم قسوة الظروف وصعوبة الحياة لم ينصرف عن الاشتغال في الفلسفة وملاحقة

الافكار الفلسفية. وُلد هذا المفكر القدير عام ٨٣٠ هـ في قرية دوان التابعة لمدينة كازرون بفارس الايرانية، وتوفي عام ٩٠٨ هـ. ولم يغفل طيلة عمره عن التحقيق والتأليف. ولم تتألق شخصيته لكثرة مصنفاته، وانما لما كان يتميز به من الاستقلال الفكري والابداع على صعيد الفكر. ولم يكتف هذا المفكر بتعلم افكار من سبقه من الفلاسفة، وانما انصب اهتمامه على التفكير في الافكار، حيث لا يتحقق الابداع إلّا بعد هذه المرحلة. ويمكن أن يُعد من بين تلك العدة المعدودة من المفكرين التي تأملت في الافكار المتعالية للشيخ السهروردي، واتصلت عن هذا الطريق بالبحر اللامتناهي للحكمة الاشراقية في العالم الاسلامي.

وتكشف رسالة «شواكل الحور في شرح هياكل النور» بشكل واضح عن مدى معرفة جلال الدين الدواني بآثار السهروردي ووقوفه الدقيق عليها. ورسالة «هياكل النور»، من المصنفات المعروفة لشيخ الاشراق وتتألف من سبعة هياكل. وكانت قد صُنفت بالعربية ثم ترجمها المصنف الى الفارسية. كما انبرى لكتابة شرح عليها أسماه «شواكل الحور في شرح هياكل النور». ولم يكن على علم كامل بآثار السهروردي وأفكاره الاشراقية فحسب، وانما كان عارفاً ايضاً بالآثار العرفانية للشيخ الاكبر محيي الدين، وآثار المتكلمين والافكار الكلامية. ولهذا كان يتميز بالقدرة والرصانة، والاختلاف عن الآخرين في الاسلوب الفكري، لا سيما المفكرين الذين عاشوا من قبله.

ودراسة رسالة «الزوراء» تشير هي الاخرى الى مدى ابتعاده عن الحكماء المشائين، سيما وقد أشار فيها الى بعض الحقائق وسلّط الاضواء على بعض مواقفه الفلسفية المهمة. وناقش في هذه الرسالة مفهومي العلة والمعلول، وعدّ المعلول وجهاً من وجوه العلة أو شأناً من شؤونها.

وذهب المحقق الدواني ايضاً الى ان عالم الوجود بأسره، معلول الخالق تعالى بواسطة أو بدون واسطة؛ والمعلول ليس سوى شأن من شؤون الله تعالى. ولهذا لا توجد في عالم الوجود ذوات متعددة، وانما هناك ذات واحدة فقط تؤلف حقيقة

الوجود، وتُعد ذات صفات متعددة كثيرة.

وأشار الدواني الى قضية اخرى ذات أهمية كبيرة أيضاً تتلخص في استحالة فناء الشيء بشكل كليّ وكامل. ولهذا كان زوال المعلول يعني ظهور العلة في طور آخر وتجليها في وجه آخر. أي ان تطور العلة في أطوار مختلفة وتشؤنها بشؤون متفاوتة، لا يعني فناء أو انعدام كل طور من الاطوار وكل شأن من الشؤون. وقد يُقال هنا ان الدواني حينما يعتبر موجودات عالم الوجود كافة انواعاً لتطور وتشؤن العلة الاولى، فهذا يستلزم أن يُعد مبدأ الوجود، المادة الاولى الممكنات كافة. وليس يخاف علٖى أهل البصيرة عدم انسجام هذا الكلام مع توحيد الاديان والمذاهب. ولدفع هذا الوهم لا بد من القول بأن المحقق الدواني كان على علم بهذا الإشكال، وأجاب عليه تحت عنوان «ازاحة وهم وإفادة فهم» من خلال التأكيد على ان النسبة الاولى الى الثانية، أي نسبة الله تعالى الى الممكنات، تُعد ام النسب جميعاً، ولا تماثلها أية نسبة اخرى، كما لا تباينها أية نسبة اخرى. أي ان نسبة الله تعالى الى الممكنات لا يمكن أن تُقاس بالنسب الاخرى، لعدم وجود تشابه تام ولا تباين كامل بينها وبين تلك النسب. كما ان نسبة الله تعالى الى الممكنات لو قيست بالنسب الاخرى، لكان بامكانها أن تُبعد الانسان عن الحقيقة من جهة، وتسعف الفكر والادراك من جهة اخرى. لهذا حينما يُقال بأن كافة موجودات عالم الوجود، تُعد انواع تطور العلة الاولى وتشؤنها، فلا يجب أن يتوهم البعض بأن الله تعالى، مادة الممكنات، كما لا يجب التوهم بأنه معروض مختلف التطورات، لأنّ ذلك لا ينسجم مع كونه تعالى واجب الوجود.

وقد يُقال بأن حوادث عالم الوجود، تتحقق على سبيل التعاقب، ولا يمكن مشاهدتها مجموعةً في مكان واحد. ولهذا يُعد ظهور كل حادثة في كل لحظة من الزمان، مقترناً باختفاء حادثة ظهرت قبل تلك اللحظة. وعلى هذا الاساس، كيف يمكن أن نعد كافة وقائع عالم الوجود وحوادثه، تطورات العلة الاولى، دون الحديث عن المادة والزمان؟

وكان المحقق الدواني على علم بهذه القضية، وانبرى لتوضيحها من خلال التأكيد على ان الامتداد الزماني، انما هو عرش الحوادث الكونية ومهد كل تغيّر وتحول. ويمكن ان يحظى هذا الامتداد الزماني وكافة الحوادث التي تقع فيه، بالاعتبار في وقت واحد. وفي هذا الاعتبار الوحداني والمجموعي، يُعرف وجه من وجوه العلة أو شأن من شؤونها. والاعتبار الوحداني والمجموعي للحوادث كافة والذي يُعد شأناً من شؤون العلة الاولى، يحيط بكافة هذه الحوادث وتعاقبها واحدة واحدة. وعلى هذا الاساس يُنظر الى الوحدة المجموعية أو تعاقب الحوادث، على أساس حضور حدود هذا الامتداد أو عدم حضوره. ومن هنا لا معنى لتعاقب الوقائع في المراتب العالية للوجود التي لا تُلاحظ فيها الحدود، وتكون كافة الحوادث بالنسبة لها واحدة ومتساوية. ولا شك في أن هذا الكلام يتضح بشكل اكبر حينما يتعلق الامر بالله تعالى اذ «ليس عند ربك صباح ولا مساء». ويستعين المحقق الدواني بمثال لتوضيح الفكرة اعلاه فيقول لو أمررنا قطعة خشب أو حبلاً ذا الوان عديدة ومختلفة من أمام ذرة، فستظهر ألوان ذلك الحبل متعاقبة في نظر الذرة الضيق المحدود. في حين لو نظر اليها أحد من أعلى نظرة محيطة ومشرفة، لشاهد ذلك الحبل والالوان دفعة واحدة وبدون تعاقب. وهذا يعني ان التعاقب وعدم التعاقب أو التبعثر والتجمع يعتمد على سعة النظر وضيقه. وحينما لا يتحقق ضيق النظر، لا يتحقق التعاقب والتبعثر ايضاً.

واستطاع جلال الدين الدواني من خلال ارجاع قضية العلية الى التشؤن والتجلي، حل العديد من المسائل، ومنها تنزّه علم الله عن التغير والتحول لإحاطته بالماضي والحال والمستقبل.

والمسألة الثانية تتصل بوجود وعدم كل حادثة من الحوادث.

وكما أشرنا من قبل، يرى الدواني ان زوال المعلول، يعني ظهور العلة في طور آخر وتجليها في وجه آخر. لذا فما نسميه بفناء الشيء وعدمه، انما هو تطور العلة وتجلي المبدأ؛ وتطور العلة وتجلي المبدأ لا يعني فناء الامور وعدمها إطلاقاً.

والمسألة الثالثة تتصل بسر النسخ وحقيقته. فطبقاً لما جاء في مضمار العلية، لا يستلزم نسخ الاحكام من قبل البارئ تعالى، النقص والجهل ابداً. ولا أساس لطرحها كمشكلة من قبل بعض الاشخاص، لأنّ الاحكام التدوينية كالاحكام التكوينية.

ويجري تعاقب الوقائع وتوالي الحوادث في الاحكام التكوينية، على اساس النظر الانساني المحدود، ولو تجاهلنا هذا النظر المحدود، لرأينا حضور الوقائع والحوادث دفعةً واحدة وبدون تعاقب في نظر الله تعالى. واذا كانت الاحكام التدوينية كالاحكام التكوينية، فان أي تغير وتحول فيها لا يتحقق إلّا في حدود نظر الانسان، في حين تحضر هذه الاحكام دفعة واحدة في نظر البارئ تعالى، ولا وجود للتوالي والتعاقب: «ان الحكم التدويني يحاذي الحكم التكويني، وكما ان التعاقب هناك في نظر المحبوسين في مطمورة الزمان اللاحظين من مضيق كوّة الحال فكذا الحال ها هنا لا تغير ولا انتقال إلّا في نظر من يتغير عليه الماضي والحال والاستقبال»[1]. ومعنى عبارته هذه انه لو نُظر الى مسرح الوجود من افق أعلى خارج عن حدود الزمن، فلا معنى للحديث حينئذ عن الماضي والمستقبل، وستحضر كافة الامور في محضر واحد. ولن يزول التغير والتحول في ذلك النظر فحسب، وانما يختفي الفناء والعدم أيضاً.

والدواني ـ وكما ذكرنا ـ يعتقد بأن فناء المعلول، ليس سوى تطور العلة. وليس خافياً على أهل البصيرة، عدم انسجام تطور العلة أو تشؤن المبدأ مع الفناء والعدم ابداً. ولا نريد أن نناقش مدى صواب أو شطط هذه النظرية، وانما نشير الى ان موقفه في مضمار العليّة، يختلف عن موقف الكثير من المفكرين. وتكشف مواقفه الفكرية في رسالة «الزوراء» بوضوح عن اطلاعه على آثار كبار العرفاء المسلمين كابن عربي واستناده اليها. وعلى هذا الاساس نقول أن هذا المفكر

---

(١) جلال الدين الدواني، الزوراء، ص ٨٦، ضمن الرسائل المختارة، باهتمام الدكتور السيد أحمد التويسركاني، طبع مكتبة امير المؤمنين، اصفهان.

الفطن قد قطع خطوة كبرى على طريق التقريب بين الفلسفة والعرفان، من خلال كتابة هذه الرسالة.

والعارفون بالحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي يعلمون جيداً كم استفاد هذا الحكيم الكبير من رسالة الدواني هذه وكيف اعتمد عليها في كتبه. ونجح الدواني من خلال التعرف على قول العرفاء بشأن الواحد الحقيقي وإمكانية مشاهدة الحقيقة في حجاب الكثرات بدون أي انفصال أو ممازجة، في ادراك العديد من المسائل المهمة. فيرى ـ مثلاً ـ ان الحقيقة العينية الخارجية وكما تظهر في العين من خلال سلسلة من الشرائط، تظهر كذلك في الحس المشترك بصورة مشابهة للصورة الحسية. والاختلاف الوحيد بين الحس المشترك والحس الظاهر هو ان الحس المشترك غير مشروط بشروط الحس الظاهر. ولا شك في ان الحقيقة التي تظهر في الحسين الظاهر والمشترك، قابلة للتعدد وتتكثر بحسب الافراد. وتظهر هذه الحقيقة في العقل ايضاً، غير ان الصورة العقلية لا تعد متكثرة رغم شموليتها، كما انها بالشكل الذي يمكن للصور المرئية والمتخيلة أن تتحد فيها، وهذا يعني أن الحقيقة بامكانها ان تظهر في مظاهر مختلفة وعديدة. والمظاهر المتعددة للحقيقة، تؤلف صورها المختلفة. وهذه الصور ورغم اختلافها عن بعضها، إلّا ان الحقيقة التي تتجلى فيها، تتحد معها جميعاً.

وأشار الدواني الى شبهة الوجود الذهني المعروفة وقال: «ما أشبه ذلك مما يقوله أهل الحكمة النظرية: ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن قائمة به محتاجة اليه، ثم هي في الخارج قائمة بأنفسها مستغنية عن غيرها»[1]. أي ان الحقيقة تعد في عين وحدتها، عرضاً في عالم الذهن ومحتاجة الى الموضوع، في حين تُعد هذه الحقيقة نفسها جوهراً في عالم الخارج ولا حاجة لها الى الموضوع كي تتحقق. وخضعت فكرة المحقق الدواني هذه في دحض شبهة الوجود الذهني، لنقاش المفكرين وبحثهم. وطرحها هادي السبزواري في منظومته:

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٨.

وقيل بالتشبيه والمسامحة
تسميةً بالكيف عنهم مفصحة[١]

وأشار السبزواري في شرح هذا البيت الى رأي المحقق الدواني وقال بأنه يعتقد بوجود نوع من التشبيه والمسامحة في الرأي الذي يعتبر الصور الحاصلة عن الاشياء في الذهن كيفاً نفسانياً، لأنّ العلم بالذات، متحد مع معلومه. ولما كان المعلوم، مقولة جوهرية؛ فلا بد أن تكون صورته العلمية في الذهن، مقولة جوهرية ايضاً. ولهذا يُعد اطلاق عنوان «الكيف» على الصورة العلمية في غير الموضع الذي يكون فيه المعلوم من مقولة الكيف، نوعاً من المسامحة.

ومن الضروري أن نشير الى ان قضية الوجود الذهني، لم تُطرح في آثار الحكماء ما بعد الدواني كصدر المتألهين الشيرازي وأتباعه مثلما طُرحت في رسالة الزوراء. فقد قال أتباع الحكمة المتعالية بأن ما يوجد في الخارج بوجود خارجي، يمكن أن يوجد في الذهن ايضاً بدون أي تغيير. ونظم السبزواري هذه الفكرة في بيت من بيوت المنظومة يقول:

للشيء غير الكون في الاعيان
كون بنفسه لدى الاذهان[٢]

وما ذهب اليه السبزواري وآخرون بهذا الشأن، ليس خطأ أبداً، إلّا ان اسلوب تعبيرهم، هو بالشكل الذي يمكن أن يخلق وهماً، ويثير بعض الإشكالات. فحينما يُقال لشخص ما ان الموجود الخارجي، يوجد بعينه في الذهن، فلا بد أن يتساءل فوراً: كيف يمكن لموجود خارجي ان يوجد بعينه في الذهن؟

وتنبع كافة الإشكالات المثارة حول الوجود الذهني، من هذا السؤال أيضاً. في حين ان جلال الدين الدواني، تحدث عن قضية الوجود الذهني بشكل لا يثير

(١) الحاج ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ط ناصري، ص ٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢.

مثل هذا التساؤل ولا مثل هذه الإشكالات.

فهو يؤمن ـ وكما قلنا ـ بتنزه الحقيقة الخالصة البسيطة من كل تعيّن؛ وكما يمكنها ان توجد في الخارج، يمكنها ان توجد في الذهن ايضاً. والحقيقة الخالصة البسيطة، ليس بامكانها ان تظهر في الذهن والخارج وتتجلى في كل موطن ومقام بصورة ذلك الموطن والمقام فحسب، وانما تظهر في وعاء الذهن وعالم النفس بصور مختلفة ومتعددة ايضاً. والحقيقة التي يدركها الانسان، لها في مرتبة العقل صورة واحدة ومجردة؛ إلّا انها تظهر في صور مادية غير متجانسة متى ما هبطت الى مرتبة الحواس. ويبدو ان ما يتميز في مرتبة العقل بالوحدة والتجرد، يهبط بهبوط النفس ويقترن بالكثرة والغواشي المادية. أي ان سمو وهبوط الحقائق يتحقق بسمو وهبوط النفس الناطقة. ولهذا يمكن القول بأن الحقائق تتحقق في صقع النفس؛ والنفس مقترنة بالحقائق في كافة المراحل والمواطن.

وبعد ذلك يشير الدواني الى أمر يتميز بالاهمية لخّصه في عبارته التالية: «ومن ثمّ أقول ان شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير»[1]. وما عبّر عنه الدواني بتكثير الواحد وتوحيد الكثير، هو عين ما عبّر عنه بعض أرباب المعرفة بـ«من الإجمال الى التفصيل ومن التفصيل الى الإجمال».

واولئك الذين يعتبرون العلم والمعرفة، تكثير الواحد وتوحيد الكثير، يعترفون ايضاً بأن العلم ينشأ دائماً عن العلم، ولا يمكن أن ينشأ عن الجهل. وهذا يعني ان العقل أمر ممنوح ومُعطى. وهناك طريق طويل ووعر بين مرحلة بالقوة ومرحلة بالفعل، ولا بد للانسان أن يجتاز هذا الطريق. ويؤمن بعض مفكري الغرب ان العقل ليس امراً ممنوحاً، وانما أمر يحصل عليه الانسان خلال حركة الحياة. وما يترتب على مثل هذه الفكرة هو ان الجهل مقدمة للعلم، ويمكن الحصول على العلم عن طريق الجهل. ويعلم العارفون بالمبادئ الفلسفية ان الجهل لا يمكن أن يكون طريقاً الى العلم، والظلام لا يؤدي الى النور.

---

(١) الزوراء، ص ٨٩.

وجلال الدين الدواني، الذي يعد حكيماً من حكماء المسلمين، يعلم عن وضوح ان العلم ليس وليد الجهل، والورود والازهار لا تنبت في الارض الملحية. ويدرك مكانة العلم على الوجه الصحيح، وهذا ما عبّرت عنه عبارته القصيرة السابقة اروع تعبير. وقد عرض الدواني في الصفحات الاخيرة من رسالته هذه قضية تستدعي الوقوف والتأمل وتتمثل في تمييزه بين الصورة العلمية والحقيقة وتأكيده على ان الصورة العلمية هي غير الحقيقة حتى وان عُدّت صورة عقلية. أي انه يرى ان الصور العلمية، انما هي مظاهر مختلفة للحقيقة، ويعتمد اختلاف هذه الصور على اختلاف المشاعر وقوى الادراك. ومعنى هذا الكلام هو لو صُرِف النظر عن النفس الناطقة وقوى الادراك، فلن نشاهد سوى امر بسيط خالص مجرد عن كل تمييز وتعدد؛ على اعتبار ان كل تمايز، انما هو فرع على الكثرة والتعدد؛ والكثرة تتصل بعالم الصور. وقد أشار الدواني الى هذه الفكرة بشكل صريح حينما قال: «فالميز الذي هو محتد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس.. فالنفس كما ظهر مادة جميع الصور وأرض كل الحقائق»[١].

وهكذا نرى ان الدواني يعتبر النفس الناطقة مصدراً للصور، مع اشارته بشكل ضمني الى ان الحقيقة، غير الصورة. ورغم انه عدّ في هذه العبارة القصيرة النفس، أرض كل الحقائق، إلّا انه عبّر في موضع آخر من رسالة الزوراء وبصراحة عن اعتقاده باختلاف الصورة عن الحقيقة: «ولوّحنا لك ان الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التي يتجلى بها...»[٢].

ولو حاولنا أن نزن ما ذُكر هنا بموازين أهل النظر لرأينا إمكان انطباق ما ذهب اليه الدواني في «الزوراء» ما مع ابداه القائلون بـ«الشبح» على صعيد الوجود الذهني. لكن يبدو ان رأي هذا المحقق قد تجاوز حدود المباحث المدرجة في كتب

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٨.

الفلاسفة السابقين، واقترب من كلام بعض العرفاء.

واستمر اقتراب المباحث الفلسفية من الافكار العرفانية بعد الدواني ايضاً، وبلغ ذورته في مدرسة اصفهان الفلسفية وآثار صدر المتألهين الشيرازي. ومن هنا ندرك ان رسالة الزوراء الصغيرة قد لعبت دوراً في غاية الاهمية خلال إحدى مراحل التاريخ الفكري، وأحدثت فيما بعد تياراً فكرياً كبيراً.

والتفاوت الذي يتحدث عنه الدواني بين الحقيقة والصورة، لا يريد به الحقائق الماهوية، وانما يريد به الوجود المحض، ولهذا لا يمكن عدّه على هذا الاساس من القائلين بالشبح في قضية الوجود الذهني؛ لأنه حينما يرى الصورة، غير الحقيقة، لا يقصد تحقق صورة الموجودات الخارجية في العالم الذهني على نحو الشبح؛ ولان الصورة الذهنية تُعد شبح الشيء الخارجي، فلا بد أن تكون الصورة، غير الحقيقة.

جلال الدين الدواني حينما يتحدث عن الحقيقة، يريد بها الوجود؛ والوجود عنده واحد وقائم بذاته ولا تسري اليه أية كثرة وتعدد. فهو لا يجرد ساحة الوجود عن الكثرة النوعية والكثرة الفردية فحسب، بل لا يعتقد ايضاً بالكثرة التشكيكية وتعدد مراتب الوجود. انه يؤمن ان الكثرة تتحقق في الماهيات التي تنتسب الى الوجود. بمعنى ان وجود الماهية لا يعني سوى الانتساب الى الوجود. وهذا الرأي في الوجود، عين ما هو معروف عند الحكماء بذوق التألّه أو ذوق المتألهين.

وأشار جلال الدين الدواني الى هذا الرأي في كتاب «شواكل الحور في شرح هياكل النور» وأوضحه. واعتمد في توضيحه على ما تحدث الحكماء حول الحركة التوسطية، وانبرى لشرحه عن طريق التشبيه. والمطلعون على بحوث الحركة يعلمون ان وجود الحركة التوسطية، يعني ان الحركة، أمر فردي بسيط ومستمر يقع بين المبدأ والمنتهى. غير أن هذه الحركة وبفعل الإضافة والنسبة التي تجدها مع كل واحد من حدود مساحتها، تؤلف كوناً في ذلك الحد.

فالدواني يرى ان نسبة الماهيات الى الوجود الواحد البسيط مثل نسبة حدود المسافة الى الحركة التوسطية: «ان هناك امراً هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن عن المؤثر... هو الذي يصير بالاضافة الى كل حقيقة كوناً لتلك الحقيقة باعتبار العارض، وهو في ذاته خالٍ عن النسب. بمعنى ان شيئاً منها لا يدخل في الحقيقة، كما ان الموجود من الحركة هو التوسط، وهو أمر شخصي مستمر من مبدأ المسافة الى المنتهى، ثم يصير بالاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة، كوناً في ذلك الحد»[١].

وتُعد هذه النظرية، مقبولة جداً ورفيعة المستوى، غير ان الإشكال الموجّه اليها هو ان هذا الكلام في باب الوجود، لا ينسجم مع القول باصالة الماهية. وطرح السبزواري هذا الإشكال ايضاً في شرح المنظومة، ووجّه الانتقاد لكلام الدواني[٢]. والدواني لم يقل باصالة الماهية في مقام التحقق فحسب، بل وفي مقام الجعل ايضاً. ففي رسالته التي ألفها في تفسير سورة الاخلاص، تناول هذه القضية وأكد على إصالة الماهية في الجعل والتحقق فقال: «... ان اول ما يصدر عن العلة هو ذات المعلول ثم العقل ينتزع منه الوجود وكونه هو هو وغير ذلك من المفهومات الصادقة عليه فان كل ما للمعلول فهو من العلة وكيف لا وذاته من العلة، فجميع ما يصدق عليها يكون منها فان قلت قد تقرر ان الماهيات غير مجعولة قلنا معناه نفي توسط الجعل بينها وبين نفسها لا نفي صدورها بذاتها»[٣].

ولسنا بصدد دراسة إصالة الوجود أو إصالة الماهية أو ذكر ادلة كل منهما، لكننا نود الاشارة الى ان جلال الدين الدواني كان من المتحمسين لفكرة اصالة الماهية وتحدث بصراحة في هذا المجال. واستطاع هذا المحقق القدير ومن خلال

---

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، ثلاث رسائل، الدكتور احمد التويسركاني، مؤسسة البحوث الاسلامية، ص ١٧٠.

(٢) شرح المنظومة، ص ٢١.

(٣) تفسير سورة الاخلاص، الرسائل المختارة، ص ٤١.

معرفته بالتيارات الفكرية في العالم الاسلامي ادراك العديد من النقاط المهمة، وان يبدي صلابة وثباتاً في المواقف الفلسفية التي اتخذها. وكان يأنس بالاسلوب العقلي لما كان لديه من ممارسة في قضايا الاستدلال، واستخدم عين هذا الاسلوب في تفسير القرآن الكريم.

فالمحقق الدواني استعان ببعض القواعد العقلية في تفسير سورة الاخلاص، ولا بد أن نشير الى نماذج من تفسيره لهذه السورة. وقد توصل من خلال دراسة تحليلية في معنى الواجب والممكن الى هذه النتيجة وهي ان كلمة «هو» بالمعنى المطلق لهذه الكلمة، لا تصدق سوى على واجب الوجود، لأنّ «هو»، هوية الشيء؛ والهوية ليست سوى كيفية الوجود الخاص للشيء. ولما كان وجود الممكن، مرتبطاً بغيره دائماً، فلا تُعد «هو هويته» مطلقة، لأنه يفقد هويته بانقطاع ذلك الارتباط. لهذا لا تصدق «هو» ـ بالمعنى المطلق للكلمة ـ إلّا على واجب الوجود، لأنّ هويته ليست مشروطة؛ ووجود الله، عين ذاته.

والنموذج الآخر من كلام الدواني والذي يتصل بقضية الواجب والممكن ايضاً، تفسيره الخاص لكلمة «الصمد». وقد قال علماء اللغة ان هذه الكلمة تطلق على المُصمت الذي لا جوف له. في حين ان الممكن من وجهة النظر الفلسفية هو الشيء ذو الماهية؛ ومن لديه ماهية لا بد وان يكون أجوف، لأنّ الماهية بحد ذاتها لا موجودة ولا معدومة؛ والشيء الذي لا موجود ولا معدوم، لا يُعد الوجود ضرورياً له. ولهذا يُعد ممكن الوجود أجوف في حد ذاته؛ الامر الذي يعني ان كلمة «الصمد» تختص بواجب الوجود بالذات، لأنه لا ماهية له، ووجوده عين ذاته.

ومن الحالات الاخرى التي استعان فيها الدواني بالقواعد العقلية في تفسير سورة الاخلاص هي اعتقاده بأن ما لديه سبب وعلة، لا يقع معلوماً ما لم تُعرف اسبابه وعلله. ويرى صدق هذه القاعدة العقلية ليس على التصديقات فحسب وانما على التصورات ايضاً. وتصدق على التصورات من حيث لو اردنا تصور

حقيقة شيء ما، فلا بد أن يكون لدينا علم بأجزائه.

والثابت ان اجزاء الشيء، تُعد علل ذلك الشيء وأسبابه. ومن البديهي ان هذه القاعدة لا تصدق على الشيء المعلوم إلّا اذا كانت له أسباب وعلل. ومَن لا أسباب له ولا علل، اما أن يكون بيّناً بالذات، واما يمكن معرفته عن طريق لوازمه ومعلولاته[1]. وقد يُقال هنا ان تفسير الآيات القرآنية الكريمة على أساس القواعد الفلسفية، لا بد وأن يقذف بالانسان في وادي المجاز والتأويل، وهو ما يبتعد به عن الحقيقة.

وكان الدواني على علم بهذا الاشكال، ولهذا كان قد اتخذ موقفاً في رسالة «الزوراء» يحمل معه حل هذا الاشكال. فنراه ومن خلال القول بوحدة حقيقة الوجود وظهورها في مظاهر مختلفة، قد آمن بحقيقة الانطباق بين العوالم، ومشاهدة الواحد الحقيقي بين الامور الكثيرة. ولم يؤمن الدواني بانطباق العوالم المختلفة على بعضها فحسب، وانما يعدّها صوراً مختلفة ومتعددة لحقيقة واحدة. وكان يدرك ان ظهور أعمال الانسان وأخلاقه بصور جسمية مختلفة، يقوم على أساس تعدد العوالم واتحادها.

والقضية المهمة التي عرضها الدواني ايضاً قوله: «وعلمتُ ان جميع ذلك، على الحقيقة، لا على المجاز والتأويل»[2]. أي ان ادراك المضامين العقلية والمعاني الباطنية لمفردات القرآن الكريم، ليس على سبيل المجاز ابداً، وانما على سبيل الحقيقة.

وهكذا نرى ان الدواني يعتقد بعدم مجازية استعمال الفاظ القرآن الكريم فيما يراه أهل الظاهر مجازاً. ويُعد ما أبداه هذا المفكر القدير ذا أهمية بالغة لأنّ بامكانه أن يفتح الباب أمام بحوث عميقة وواسعة على صعيد التأويل. واذا كانت كافة العوالم ينطبق بعضها على البعض الآخر، وأنها جميعاً صور لحقيقة واحدة، فلماذا

---

(١) تفسير سورة الاخلاص، ص ٤١، ٤٤ و ٤٩.

(٢) الزوراء، ص ٨٧.

يُعد استعمال ألفاظ القرآن الكريم في أحد هذه العوالم، حقيقةً؛ فيما يُعد استعمال هذه الالفاظ في سائر العوالم، مجازاً؟

والاجابة على هذا السؤال بحاجة الى دراسة واسعة لا مجال لنا لدخولها، ونوكلها الى فرصة اخرى ان شاء الله. لكننا نؤكد اذا كان نصير الدين الطوسي قد استطاع بدرايته وفطنته مع صبره وحلمه أن يمارس الحكمة في الغزو المغولي المدمّر، ويحيي الفلسفة المشائية، فقد انبرى جلال الدين الدواني في عصر تاريخي مظلم آخر لاحياء الحكمة الاشراقية، ولم يسمح بجهوده الحثيثة التي لا تعرف الكلل بانطفاء مصباح الحكمة برياح الاحداث المريرة.

والجدير بالذكر ان أفكار جلال الدين الدواني الفلسفية وآراءه قد تعرضت للانتقاد والاستنكار من قبل مناوئيه وخصومه الذين عاصروه، وشحذوا أقلامهم في الرد عليه والنيل من آرائه، ومنهم السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي المعروف بالسيد السند، وكذلك ولده الاكبر غياث الدين منصور الدشتكي. وكان للسيد السند حلقة درس قبل اشتهار الدواني كان يحضرها الكثير من الطلبة. إلّا ان اغلب تلامذته انحسروا عنه بمجيء الدواني. ونحن لا نولي اهمية للدوافع الشخصية التي دفعت بالبعض لمناصبة الدواني العداء، لكن المهم لدينا هو ان تلك المجابهة الانتقادية لآرائه الفلسفية، قد مهدت الارضية لظهور حركة فكرية في مرحلة من التاريخ، وهي ما يمكن التعبير عنها بمدرسة شيراز الفلسفية. ففي هذه المدرسة الفلسفية الكلامية، تبلورت حركة التضارب والتلاقح في الافكار وأعطت الثمار المرجوة منها.

ونجم عن المجابهة الفكرية بين السيد السند وجلال الدين الدواني العديد من الكتب التي ألّفها هذان المفكران، وعُرفت باسم «الطبقات الجلالية» أو «الطبقات الصدرية». وهذه الكتابات التي كانت في الغالب على شكل «رد» و«رد على الرد»، تتناول في اكثرها قضايا الالهيات وموضوع إثبات الصانع[1].

---

(١) صححت اغلب هذه الكتابات تصحيحاً نقدياً من قبل طلبة الدراسات العليا تحت اشراف المؤلف،

وذكرنا ان غياث الدين منصور الدشتكي قد انتقد هو الآخر أفكـار جـلال الدين الدواني، وكتب كتاباً في الرد على كتاب الدواني المسمى «شواكل الحور في شرح هياكل النور». ولا شك في ان هذه المجابهة الفكرية في تلك المـرحلة مـن التاريخ، قد خلفت آثاراً نافعة ومفيدة، كان من بينها نشوء المدرسة الفلسفية في اصفهان. وتأثر صدر المتألهين الشيرازي بكتابات جلال الدين الدواني والسـيد السند وغياث الدين الدشتكي، ليس بالامر الذي يمكن إنكاره. إلّا ان الذي يدعو الى الاسف هو عدم دراسة الآثار الفلسفية لمفكري المدرسة الشيرازية على الوجه الصحيح أو كما ينبغي، ولم يتضح على وجه الدقة دورها في التاريخ الفكري. وكلنا امل في أن يندفع المهتمون بهذه السنّة الفكرية للتشمير عن سواعد الجد وإزاحة الغبار عن وجه آثار هؤلاء المفكرين الكبار.

← وهي موجودة في مكتبة الجامعة.



السيد الداماد (ميرداماد) والحكمة المعنوية للتشيع

التاريخ حقيقة تكشف عن سياسة الماضي، في حين ان السياسة لا يمكنها أن تكشف عن تاريخ الماضي. ويصدق هذا الكلام على الفلسفة والتاريخ ايضاً. أي ان تاريخ الفلسفة، يكشف عن أفكار الماضين الفلسفية، بينما لا تتحدث الفلسفة عن الحوادث التاريخية، رغم ان فلسفة التاريخ تبحث في اساس التاريخ ومصدر ظهوره.

وتُلاحظ في تاريخ الفلسفة الاسلامية كثير من المنعطفات، لكن لا تُعد ظاهرة النصر والهزيمة شيئاً غريباً في حركة التاريخ.

ففي النصف الاول من القرن الهجري العاشر، وحينما شرعت الدولة الصفوية الفتية بتشييد عصر جديد في ايران الاسلامية، توفي مفكر كبير من سلالة الفلاسفة المسلمين ألا وهو جلال الدين الدواني. ولم يخلّف هذا المفكر آثاراً قيمة في الفلسفة والكلام فحسب، وانما ربّى تلامذة كباراً لعب كل منهم دوراً جديراً بالاعتبار في نشر الافكار الفلسفية.

ففي النصف الثاني من هذا القرن ظهر مفكر آخر كان يتميز بمكانة معنوية خاصة، فضلاً عن المكانة الفكرية والفلسفية، ألا وهو السيد محمد باقر الداماد الحسيني الاستربادي المعروف بـ(ميرداماد). وكان رائد عصره في القضايا العقلية

والفلسفية، فضلاً عن طول باعه في علم الفقه والحديث، حيث صنّف في هذه المجالات. ولا يُعرف تاريخ ولادته على وجه الدقة غير ان السيد الطباطبائي مصحح كتاب «نخبة المقال في أسماء الرجال» ذكر في الصفحة ٩٨ من الكتاب ما يلي: «ظفرتُ بتاريخ ميلاده سنة ٩٦٩ هـ»[1]. وتوفي عام ١٠٤١ هـ، وهذا ما اتفقت عليه اغلب الكتب التي ترجمت له.

ويبلغ الفاصل الزمني بين وفاة المحقق الدواني وولادة السيد الداماد ما يربو على نصف قرن، وكان رواد الفلسفة والكلام خلال تلك الفترة ينتسب معظمهم الى مدرسة شيراز. ولا نعرف بين شيوخ السيد الداماد من كان في جوقة تلامذة جلال الدين الدواني بشكل مباشر، إلّا ان هذا لا يعني ان الداماد لم يتأثر بأفكاره، سيما وقد كان تلامذته قد توزعوا في اغلب المدن وانهمكوا في التدريس والتأليف.

ومن أساتذة السيد الداماد وشيوخه المعروفين:

١ ـ الشيخ عبد العالي بن علي بن العالي الكركي، خال الداماد ومجيزه.

٢ ـ فخر الدين محمد الحسيني الاسترابادي المعاصر للشاه طهماسب الصفوي (٩١٨ ـ ٩٨٤ هـ). وذكر اسكندر بيك انه كان من وجوه استراباد، كما يُستفاد من فحوى كلامه ان الداماد قد أدرك حلقات درسه، غير ان هذا مستبعد من حيث الزمان.

٣ ـ السيد نور الدين علي بن ابي الحسين العاملي، تلميذ الشهيد الثاني.

٤ ـ تاج الدين حسين الصاعد بن شمس الدين الطوسي.

٥ ـ الشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد، والد الشيخ البهائي[2].

وقيل ان السيد الداماد قد حصل من هؤلاء الأساتذة على اجازة أيضاً. ولا

---

(١) نقلاً عن الدكتور السيد علي الموسوي البهباني في كتاب ميرداماد حكيم استراباد، اصدارات كيهان، ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

يلاحظ بين من ذُكر أنهم أساتذته، وجه فلسفي معروف. ولهذا لا بد من التحدث عن شخصيته الفلسفية ومستواه على صعيد العلوم العقلية، بشكل آخر. ورغم ان الاستاذ يلعب دوراً في غاية الاهمية ومصيرياً احياناً في تربية وصقل كبار الشخصيات العلمية والفلسفية؛ إلّا اننا نعرف في التاريخ الثقافي والحضاري الانساني شخصيات قد قفزت فوق ظروفها وأجوائها التعليمية وانتزعت إعجاب أساتذتها. فشيخ فلاسفة العالم الاسلامي ـ ابن سينا ـ كان من بين هذه الشخصيات، حيث لم نعرف بين أساتذته من يُعد ضمن فئة كبار الفلاسفة. فالنبوغ الفكري الذي كان عليه ابن سينا والفكر الفلسفي الذي جاء به، قد صاغا منه شخصية كبرى لا يمكن أن تُقاس بها شخصية استاذه ابي عبد الله الناتلي، رغم انه قد اخذ عنه المنطق والفلسفة. والطريف في الامر ان السيد الداماد يرى نفسه بمستوى ابن سينا والفارابي، ويقدّمهما أحياناً على انهما شريكاه في صناعة التعليم. ومهما قيل على هذا الصعيد ومهما كان تفسيرنا لكلامه هذا، إلّا اننا لا نشك في انه فيلسوف قدير ومتكلم من الدرجة الاولى. ولا شك ايضاً لولاه لما تبلورت المدرسة الفلسفية في اصفهان بالشكل الذي هي عليه اليوم.

فمدرسة اصفهان الفلسفية، تُعد مظهراً لنوع من الفكر الذي يقترب كثيراً وينسجم مع أحاديث أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام. والمفكرون الكبار الذين ترعرعوا في احضان هذه المدرسة الفكرية، كانوا على معرفة كاملة بأحاديث الائمة المعصومين عليهم السلام ورواياتهم، فضلاً عن وقوفهم على القرآن الكريم وتفاسيره.

وكان صدر المتألهين الشيرازي ممن نشأ في هذه المدرسة وخلّف العديد من الآثار، ومن بينها تفسير بعض السور والآيات القرآنية، وشرح أحاديث اهل البيت عليهم السلام. كما يُعد شرح «اصول الكافي»، من ابرز مصنفاته بهذا الشأن. كما كان السيد الداماد سباقاً في هذا الطريق، وصنّف في شرح احاديث المعصومين عليهم السلام ورواياتهم. ويُعد كتاب «الرواشح السماوية في شرح الاحاديث

الامامية»، من كتبه المهمة التي تكشف عن موقفه على صعيد الحكمة والحديث. وقد شرح فيه العديد من الاحاديث مع تناول العديد من القضايا الفلسفية المهمة التي قلما يمكن العثور عليها في كتاب آخر.

وأشرنا في مطلع هذا الفصل الى العلاقة بين السياسة والفلسفة. ولو نظرنا الى هذه القضية بشكل عميق، لرأينا تناسب نشوء المدرسة الفلسفية الاصفهانية وتطورها، مع هذا النوع من الفكر الذي نما فيها وتفتّح، لانها برزت في ظل ظروف أمسك فيها الصفويون بزمام الامور، وظهروا على المسرح السياسي العالمي كدولة شيعية. وقد كتب السيد الداماد أحد اهم كتبه ويدعى «الجذوات» للشاه عباس الصفوي وبأمر منه. وربما لولا الدعم الصفوي، لما كان بامكان السيد الداماد أن يمد مائدته الفلسفية بهذه السهولة، أو يسعى لنشر الحكمة الى هذا الحد. ورغم هذا فقد احتفظ هذا الحكيم الرفيع المستوى بمظلة الفقه، وانطلق في ظلها للترويج لافكاره الفلسفية. وكان والحق يقال صاحب رأي في الفقه وعلم اصول الفقه، وله آراء تسترعي الاهتمام على هذا الصعيد.

ولسنا في معرض الحديث عن آرائه الفقهية والاصولية، وانما نروم استعراض بعض القضايا الفلسفية التي لعب فيها دور المبدع والمبتكر. والحقيقة ان الابداع والابتكار في دائرة القضايا الفلسفية، ليس بالامر السهل، وقلما يتحدث أحد عن الافكار المبتكرة والحديثة في هذا الدائرة. ولا بد من الاشارة الى ان الابداع لا يعني فقط خروج فكرة ما أو شيء ما من كتم العدم والفناء الى ميدان الوجود، بل ان الفكرة القديمة حينما تُقدم بصورة جديدة ووجه حديث، يمكن أن تُعد أمراً بديعاً وفكرة مبتكرة. واذا ما نُظِر الى الابداع بهذا المعنى، عُدّ السيد الداماد مبدعاً ومبتكراً في بعض القضايا.

ولم يقتصر ابداعه على بعض القضايا الفلسفية والكلامية، وانما كان مبدعاً ايضاً في تسمية آثاره. فقد اختار لمصنفاته أسماء من قبيل الجذوات، والقبسات، والرواشح السماوية، وهي اسماء جميلة وساحرة في عالم الاسماء. كما يجب ان لا

نغفل عن العناوين الاخرى التي انتخبها لآثاره مثل الايماضات، والتشريفات، ومشرق الانوار، والافق المبين، وغيرها، وهي أسماء تدل في مجموعها على النور والاضاءة.

ولو علمنا بأن هذا الحكيم المتأله يتخلص في شعره بكلمة «اشراق»، لادركنا بوضوح مدى أنسه بفلسفة الاشراق السهروردية. والغريب في الامر انه انهى كتاب القبسات بدعاء النور. ومن البديهي انه كان مشائي المشرب في الكثير من القضايا الفلسفية، ومتأثراً بآراء الشيخ ابن سينا، رغم انه كان متأثراً ايضاً بشخصية السهروردي، ويُشمّ نسيم أنفاسه من خلال آثاره.

قلنا في بداية الفصل ان الاهتمام والتأمل في أحاديث الائمة المعصومين عليهم السلام، كان من العوامل المهمة التي عملت على ترسيخ فكر السيد الداماد وبلورة افكاره الفلسفية الكلامية. وانتقل اثر هذا العامل الحيوي الى تلامذته ايضاً وبلور أفكارهم ووجّهها. ولا شك في أن التأمل في أحاديث أهل بيت العصمة عليهم السلام واستيعاب مضامينها الراقية، قد خلق أجواء اخرى للافكار والقيم الفلسفية ساعدت على ان يكون الاسلوب الفكري، غير ذلك الذي كان من قبل. وحدث تحول فكري في هذه الاجواء الجديدة بحيث يمكن النظر اليه كحكمة معنوية للتشيع. وانصبّ الاهتمام في هذه الحكمة على أحوال الانسان ومقاماته الباطنية مما ساعد على اكتساب الكثير من التجارب المعنوية. كما نجم عن الاهتمام بباطن الانسان، اختلاط الافكار العرفانية بالافكار الفلسفية، الامر الذي أدى الى حدوث تقارب بين ابن سينا وابن العربي.

والمفكرون الذين انطلقوا في طريق حكمة التشيع المعنوية، هم الذين اوجدوا المدرسة الفلسفية الاصفهانية، ولم يسمحوا للاعاصير أن تطفئ مصباح الفلسفة. وصبّ اتباع هذه المدرسة أفكارهم في قالب كلمات ابن سينا وعبارات السهروردي، دون تجاهل أحاديث ابن العربي الرائعة. وما حدث في المدرسة الاصفهانية لم يكن التقاطاً وتوفيقاً، وانما فتح الانفتاح على أحاديث اهل

البيت عليهم السلام ومعارفهم افقاً من المعرفة امام هؤلاء المفكرين بحيث اخذوا يشاهدون نوعاً من الانسجام والتناسق بين ابن سينا والسهروردي. وكان هذا الافق الفكري الحديث، من الاتساع والعمق بحيث أضحى فيه العقل منسجماً تمام الانسجام مع الوحي، وأخلى الاختلاف بين الحكمة والدين مكانه للوفاق والانسجام.

وقد يقال هنا ان ما حصل للمفكرين بفعل الدقة في دراسة الروايات والاحاديث، انما هو نوع من مباحث علم الكلام، ولهذا لا يجب أن يُحسب على القضايا الفلسفية. وللاجابة نقول: رغم ان المتكلمين يتمسكون بالآيات والروايات، ويعززون بها مواقفهم وآراءهم، ولكن حينما تفتح مضامين هذه الآيات والروايات افقاً واسعاً أمام المفكرين، فان التأمل فيها يُعد نوعاً من الفلسفة. فالتأمل في الافكار والتفكير فيها، أهم بكثير من تعلمها. فمن يتعلم الافكار فقط، ليس باستطاعته أن يعدّ نفسه فيلسوفاً، ولن يدخل عالم الفلسفة ويبدأ التفلسف إلّا حينما يفكر في الافكار.

ويُعد التأمل في الروايات وادراك معانيها العميقة، من نوع التفكير في الافكار والذي هو بدوره نوع من أنواع الفلسفة. ولا بد من الالتفات الى ان التفكير في الافكار لا يتوقف في يوم ما، ويظل باب التأويل والتفسير مفتوحاً دائماً. ولا شك في ان هذا التأويل لا يختص بمدرسة اصفهان، وانما كان مطروحاً باستمرار بين الحكماء المسلمين. ورغم هذا يجب عدم تجاهل حقيقة ان الحكمة المعنوية للتشيع في المدرسة الفلسفية باصفهان، حركة فكرية غير معروفة لكثير من أبناء العالم. فالمستشرقون الغربيون قد درسوا الثقافة الاسلامية على شتى المستويات وفي جميع الابعاد، إلّا انهم جهلوا أو تجاهلوا الحكمة المعنوية للتشيع، ولم تستوعب بحوثهم ودراساتهم قضايا هذا التيار الفكري.

فالسيد الداماد، لم يُعرف خارج ايران كفيلسوف اسلامي كبير. والذي يدعو الى مزيد من الاسف أن يجهل حتى مفكري العالم الاسلامي الافكار الفلسفية لهذا

الفيلسوف.

ولا بد للمهتمين بتاريخ الفلسفة الاسلامية السعي من اجل التعريف بالشخصيات الفلسفية الاسلامية الكبرى، لا سيما اولئك الذين لم يُعرفوا كما ينبغي.

وكما ذكرنا، فقد بدأت مدرسة اصفهان الفلسفية أعمالها بأفكار السيد الداماد، وفي هذه المدرسة بالذات برز فيلسوف كبير آخر هو صدر المتألهين الشيرازي الذي حمل لواء الحكمة المتعالية.

وكان الداماد قد اتخذ في الكثير من الحالات مواقف فلسفية كلامية خاصة، وانبرى لتوضيحها بتعبير بديع واسلوب جديد. وليست قليلة تلك القضايا المهمة التي عرضها هذا الفيلسوف المتأله وتحدث عنها، غير ان قضية «الحدوث الدهري»، كانت من أكثر هذه القضايا اشتهاراً، واقترنت باسمه دائماً.

المهتمون بتاريخ الفلسفة والكلام يعلمون جيداً بأن قضية حدوث العالم وقدمه، قضية قديمة جداً، وطالما بحثها المتكلمون والفلاسفة وناقشوها. ولا شك في حدوث العالم وكافة الموجودات التي ظهرت فيه، وعدم سبق وجودها بعدم وفناء، وهذا ما تشير اليه ظواهر الكتب السماوية. أي ان كافة ارباب الاديان يتفقون على ان الله تعالى قد خلق العالم؛ وخلق العالم يعني انه لم يكن موجوداً فمنحه الله الوجود. ويعتقد المتكلمون بأن تقدم العدم على الوجود، يُعد من نوع التقدم الزماني؛ ولا بدّ على هذا الاساس من أخذ زمان ما بنظر الاعتبار لم يكن فيه وجود للعالم.

ويدرك العديد من المتكلمين ان حقيقة الزمان لو كانت جزءاً من مجموعة العالم، فكيف يمكن القبول بتحقق الزمان قبل وجود العالم؟ فقالوا في الاجابة على مثل هذا الاشكال لا بد لنا من الايمان بزمان وهمي قبل ظهور العالم، من اجل أن يكون هناك معنى لحدوث العالم. أي ان هؤلاء يعتقدون بعدم وجود العالم في الزمان الوهمي، وان الله قد خلقه بعد ذلك بمشيئته.

ويعارض الفلاسفة هذا التفسير ويعتبرونه كلاماً غير معقول. ونحن لا نجد الوقت الكافي لاستعراض آراء فلاسفة اليونان في هذه القضية، ولا للحديث عن كيفية الخلق من العدم وظهور الوجود من بطن العدم، وانما نريد أن نقول بأن الفلاسفة المسلمين وفي نفس الوقت الذي يؤمنون فيه بقضية الخلق وظهور العالم بعد عدمه، يرفضون رأي المتكلمين في القول بالحدوث الزماني للعالم. فهؤلاء يرون ان تقدم الزمان الموهوم على ظهور العالم، ليس سوى أمر موهوم آخر، ولا يمكن أن يكون لدينا تفسير معقول للعالم اعتماداً على أمر موهوم.

والمشكل الآخر في كلام المتكلمين هو ان تحقق فاصل زمني بين مبدأ الخلق ووجود العالم، لا يُعد تخلّف المعلول عن علته التامة فحسب، وانما يؤدي الى إمساك الفيض عن المبدأ الفياض ايضاً؛ في حين لا يجوز إمساك الفيض عن المبدأ الفياض المطلق ابداً. ولذلك يرفض الفلاسفة المسلمون وجود أي فاصل زمني بين مبدأ الوجود ووجود العالم، ويتحدثون عن الحدوث الذاتي بدلاً من الحدوث الزماني. والحدوث الذاتي يعني عدم وجود فاصل زمني بين مبدأ الوجود ووجود العالم؛ إلّا أن العالم الحادث، معدوم في حد ذاته، ولا يُعد موجوداً إلّا في ظل الاتصال بمبدأ الوجود.

وعلى أساس ما ذهب اليه الحكماء، فالعالم حادث ومسبوق بعدم دائماً، إلّا ان تقدم العدم على الوجود ليس تقدماً نهائياً، وانما يكتسب معناه بحسب التحليل العقلي ومقام الذات. وما يُطرح على صعيد الحادث الذاتي تحت عنوان سبق العدم، لا يُعد من سنخ العدم الفكّي، وانما هو من نوع العدم المجامع. والعدم المجامع معناه عدم وجود أي فاصل زماني وامتداد انفكاكي، في سبق العدم على الوجود، وانما العدم ليس سوى أمر حادث مرافق لوجوده دائماً؛ ولا يُعد عدم الامر الحادث مقدماً على وجوده إلّا في مقام الذات وحسب تحليل العقل.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يتضح: اذا كان كلام المتكلمين بشأن الحدوث الزماني للعالم، لا ينسجم مع العقل والاستدلال، كذلك لا ينسجم كلام الفلاسفة مع ظاهر

الشرائع السماوية. وتعود اغلب النزاعات والصراعات المستمرة بين الفلاسفة والمتكلمين، الى هذه القضية بالذات، ولهذا لم يحدث أي تفاهم وتصالح بين هذين الفريقين في يوم ما.

وكان السيد الداماد، من بين من أدرك أهمية هذه القضية والنزاع الطويل المحتدم بين الفلاسفة والمتكلمين، ولذلك عقد العزم على وضع نهاية لهذه الحرب الدموية، وإقرار نوع من السلام بين الجانبين. وكان يعتقد: لو يتفاهم الفلاسفة والمتكلمون حول هذه القضية ويحلّون الاختلاف القائم بينهم حولها، لتحقق التفاهم حول الكثير من القضايا الاخرى. ولذلك انبرى لتقديم تفسير لظهور العالم، ليس من نوع الحدوث الزماني الذي يقول به المتكلمون، ولا من نوع الحدوث الذاتي الذي يذهب اليه الفلاسفة، وانما تقدم بفكرة جديدة عبر عنها بـ«الحدوث الدهري» وانطلق لتوضيحها من خلال آثاره.

وأكد السيد الداماد في بداية كتاب القبسات على ان إقامة البرهان العقلي على إثبات حدوث العالم، تُعد من الامور العويصة التي تعثر فيها الفكر. وعبّر عن اعتقاده عن عجز كافة كبار الحكماء وعلى مدى التاريخ عن حل هذه القضية، حتى ان ابن سينا ـ الذي يُعد أعظم الفلاسفة المسلمين ـ قد اعترف بأنها قضية جدلية الطرفين، أي عدم وجود برهان قاطع يثبت أحد طرفيها، وتساوي أدلة الطرفين من حيث القوة والحجية.

وكرر السيد الداماد حديثه عن «الحدوث الدهري» وعبّر عنه بمختلف التعابير، إلّا ان كلامه في هذا المجال لا يخلو من غموض وتعقيد، لا سيما وان التعقيد والابهام من خصوصيات الداماد. إلّا ان الاهتمام بمقدمات ثلاث، يمكن أن يعين في فهم معنى الحدوث الدهري:

المقدمة الاولى، يُشار لوجود كل موجود من الموجودات، بوعاء أو شيء بمنزلة الوعاء. فالزمان مثلاً عند بعض الاشخاص، وعاء للموجودات المتحركة والسيالة. ولا شك في ان الموجودات المجردة كالعقول الكلية، أعلى من افق

الزمان، ولا يمكن لوعاء الزمان أن يستوعبها. ولهذا يعد «الدهر»، هو الوعاء الذي يستوعب الموجودات المجردة. وكما ان الموجودات المجردة، بسيطة؛ الدهر ايضاً بسيط ومجرد عن كل كمية واتصال وسيلان. كما ان نسبة الدهر الى الزمان، كنسبة الروح الى الجسم. أي ان الدهر روح الزمان، والزمان جسم الدهر. ولو قيل بوجود وعاء للموجودات المجردة، فلا بد من التحدث عن شيء بمنزلة الوعاء لله تعالى وأسمائه وصفاته، وهذا الشيء هو ما أُشير اليه بـ«السرمد». ونسبة السرمد إلى الدهر، كنسبة الدهر الى الزمان، أي اذا كان الدهر روح الزمان، فالسرمد روح الدهر.

المقدمة الثانية، يقول الحكماء بوجود سلسلتين طولية وعرضية للوجود، ولكل منهما احكام خاصة. وتبدأ السلسلة الطولية من مبدأ المبادئ، وتنتهي بعالم الناسوت الذي هو عالم الطبيعة والهيولى. وتقع بين مبدأ المبادئ وعالم الناسوت عوالم اخرى هي اللاهوت، والجبروت، والملكوت. وتتصل السلسلة العرضية بعالم الاجسام حيث يقع كل منها في عرض الآخر، مع عدم وجود أي تفوق بين الموجودات الجسمية من حيث المرتبة الوجودية.

المقدمة الثالثة، ان العدم تابع دائماً للوجود من حيث الاحكام. أي اذا كان الوجود واحداً، كان العدم واحداً ايضاً. واذا كان الوجود كثيراً، كان العدم كثيراً ايضاً. ومن هنا يمكن ان نقول اذا كان الوجود قابلاً للتقسيم الى وجود زماني ودهري وسرمدي، كان العدم قابلاً للتقسيم أيضاً الى عدم زماني ودهري وسرمدي. ولا شك في ان العدم، بطلان محض وهلاك صرف، وليس لديه أي تحقق خارجي أبداً؛ غير ان كل مرتبة من مراتب الوجود، تفتقد المراتب الاخرى، ويمكن أن يرسم هذا الفقدان في الذهن معنى العدم. وحول الموجودات التي يقع بعضها في عرض البعض الآخر، يمكن القول بما أن كل موجود يفتقد الى الموجودات الاخرى، فلا بد أن يتحقق معنى عدم تلك الموجودات في مرتبة هذا الموجود. ويصدق هذا الكلام ايضاً على موجودات السلسلة الطولية، لأن كل

مرتبة اوطأ من مراتب الوجود، فاقدة للمراتب الاعلى، ويتحقق عدم المراتب الاعلى في كل من تلك المراتب الاوطأ.

وعلى أساس هذه المقدمات الثلاث، يتضح معنى كلام السيد الداماد في مجال الحدوث الدهري، لأنه حينما يعتبر العالم حادثاً بالحدوث الدهري، يقصد ان هذا العالم مسبوق بوجود عالم الملكوت. ويقع عالم الملكوت في وعاء الدهر، أي ان الدهر بمثابة وعاء لعالم الملكوت. ومن هنا يُعد سبق عالم الملكوت وتقدمه على هذا العالم ـ أي عالم الناسوت ـ من نوع السبق أو التقدم الدهري. ولو علمنا ان كل موجود من موجودات هذا العالم في السلسلة العرضية، يُعد عدماً أو يُعطي معنى عدم الموجودات الاخرى في مرتبته الوجودية، لصدق هذا ايضاً على السلسلة الطولية للوجود وقلنا بأن كل مرتبة من مراتب الوجود في السلسلة الطولية، تُعد عدماً أو معطية لمعنى عدم وفناء سائر المراتب في هذه المرتبة. أي كما أن عدم تحقق موجود ما في مرتبة موجود آخر، يُعد عدماً حقيقياً وفكياً في السلسلة العرضية؛ كذلك في السلسلة الطولية يُعد عدم تحقق المرتبة الاوطأ في المرتبة الاعلى، عدماً حقيقياً وفكياً أيضاً. بعبارة اخرى: لو أُخذ وعاء أية مرتبة من مراتب الوجود بنظر الاعتبار، لَعُد هذا الوعاء وعاءً لعدم تحقق المراتب الاخرى في تلك المرتبة. ولهذا نرى السيد الداماد يعتقد بأن وجود العالم مسبوق بعدم حقيقي دهري، ويعده حادثاً دهرياً.

العدم الدهري من وجهة نظر هذا الفيلسوف المتأله، عدم واقعي وفكي يختلف عن العدم الذاتي أو العدم المجامع الذي يراه غيره من الفلاسفة، لأنّ العدم المجامع يُنتزع من مرتبة الذات وماهية الشيء وقابل للجمع مع الوجود الذي يُعطى لذلك الشيء من ناحية الغير. في حين ان العدم الدهري للشيء، غير قابل للجمع مع وجود ذلك الشيء لكونه عدماً واقعياً وفكياً.

كان هذا صفوة ما قاله السيد الداماد في الحدوث الدهري، والذي اكدنا من خلاله على مدى اهتمامه بهذا الرأي والاشارة اليه في العديد من آثاره. وربما لا

نبالغ لو قلنا: قلّما توجد قضية بين كافة آثاره قد انتزعت هذا المستوى الكبير من الاهتمام والبحث، كقضية الحدوث الدهري. ورغم هذا لا بد من الاذعان ايضاً بأن رأيه هذا لم يحظ بقبول بعض كبار الشخصيات المحققة والباحثة.

ويرى البعض أن ما جاء به السيد الميرداماد تحت عنوان الحدوث الدهري، لم يكن شيئاً جديداً ومبتدعاً. ولو صرفنا النظر عن الفاظه واصطلاحاته المعقدة الرنانة، لما كان هذا الحدوث سوى الحدوث الذاتي الذي عرضه الفلاسفة من قبل.

وكان المفكر القدير آقا جمال الخوانساري، من بين مَن نظر الى الحدوث الدهري بعين الانتقاد، وناقشه بشكل مفصل. فقد ألّف رسالة في إثبات الزمان الموهوم، تطرق فيها الى الحدوث الدهري وأشكل عليه. كما يُعد الحكيم المعاصر السيد جلال الدين الآشتياني صاحب «الشوارق»، وملا محسن الفيض الكاشاني، ومحمد بن علي رضا شارح القبسات وتلميذ ملا صدرا، من المعارضين لنظرية الحدوث الدهري، لا سيما الاخير[1].

والجدير بالذكر ان اكبر فلاسفة المدرسة الاصفهانية، ـ أي صدر المتألهين الشيرازي ـ ورغم كونه من تلامذة السيد الداماد الاوفياء، إلّا انه أبدى تجاهله لنظرية استاذه في «الحدوث الدهري» ومرّ عليها بصمت بارد مزيج بالانكار. ولا يمكن أن ينسجم الحماس الذي أبداه السيد الداماد في استعراض الحدوث الدهري، مع صمت ملا صدرا وعدم اهتمامه.

والقضية الاخرى التي حظيت بالاهتمام في آثار السيد الداماد وتركت آثارها على سائر القضايا الاخرى، قضية إصالة الماهية وتقدمها على الوجود، حيث اكد عليها في مواضع عديدة. والواقع ان هذه القضية قد طُرحت قبل الداماد بقرون من قبل فيلسوف الإشراق الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي. ولم يكن

---

(١) السيد جلال الدين الآشتياني، منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، عام ١٩٧٢، طبع جامعة مشهد، ص ١٥ و١٦.

صدر المتألهين الشيرازي قد تعامل ببرود مع فكرة الحدوث الدهري فقط، وانما اتخذ موقفاً خاصاً ايضاً إزاء إصالة الماهية، وأعلن عن معارضته الشديدة لرأي استاذه الداماد في هذا المجال.

ولا بد من ان نشير الى ان الحكمة المعنوية الشيعية في مدرسة اصفهان قد انشعبت الى شعبتين، مما أدى الى ظهور تيارين فكريين متفاوتين، وسنتحدث عنهما في موضع آخر.

وبعد وفاة السيد الداماد في ايام الدولة الصفوية، برزت شخصيتان فكريتان مرموقتان على المسرح الفكري، تزعمت كل منهما تياراً فكرياً. ولا بد أن نبحث عن جذور ذلك التفاوت بين هذين التيارين في قضية أساسية هي «إصالة الماهية ام إصالة الوجود». وكما ذكرنا فان صدر المتألهين الشيرازي وبعد أن أمضى سني شبابه في ترسيخ مبادئ إصالة الماهية، غير موقفه في ظل تطور فكري حادّ، وانطلق للبرهنة على إصالة الوجود بحماس منقطع النظير. وتصدى الشيخ رجب علي التبريزي لموقف الشيرازي هذا وسعى جاهداً لاثبات إصالة الماهية واعتبارية الوجود.

والجدير بالاهتمام هو استناد قادة هذين التيارين الى روايات وأحاديث اهل بيت العصمة والطهر واغترافهم من منهل معارف المدرسة الشيعية. ورغم ان السيد الداماد كان قد بذل الجهود الحثيثة لاثبات إصالة الماهية، لكن لا يمكن لاحد أن يقول بأنه أقرب الى أحد هذين التيارين من التيار الآخر. ومهما قيل بهذا الشأن، إلّا انه لا يمكن تجاهل الدور المهم الذي لعبه هذا الفيلسوف المتأله من أجل إحياء الحكمة المعنوية للتشيع.

ومن آراء هذا المفكر الاخرى هي اعتقاده بأن نظام عالم الوجود، أفضل نظام ممكن. وقد تحدث عن هذا الموضوع باسهاب، وكان حديثه فيه أبلغ من حديث ابن سينا وبهمنيار وسائر المتقدمين من الحكماء[1]. انه يعتقد ان مجموع العالم،

---

(١) السيد الداماد (مير داماد)، الجذوات، اصدارات بهنام، طهران، ص ٦٨.

واحد شخصي منسوب الى الله تعالى بنسبة الواحد الدهري. وعلى اساس هذا الرأي يؤمن بأن الموت الاخترامي للاشخاص والحركة القسرية وكل أمر اتفاقي، يتصل بنوع من المقارنة بين الامور الجزئية، ويرى ان كافة هذا الامور ستكون طبيعية عند مقارنتها بنظام الخلقة الكلي، مع عدم وجود أي شيء غير طبيعي في هذا النظام. وما يترتب على قول السيد الداماد هذا هو أن الاتصال بين العوالم، اتصال ضروري ومعقول. وقد اعترف بالاتصال والعلاقة الضرورية بين العوالم في الكثير من آرائه، مع اعتقاده باستناد نظام العالم الكلي الى عناية الله تعالى وارادته: «خصوصيات ذلك العالم، تستلزم وتستتبع بالتقدير الالهي والحكمة القيومية خصوصيات هذا العالم، مثلما ان مزاج الفلفل مثلاً يستتبع حدوث الحرارة في بدن الانسان»[١].

والقضية الجديرة بالبحث هنا هي اعتراف السيد الداماد بوجود العوالم الطولية والعلاقة الضرورية بينها من جهة، وإنكاره لعالم المثال من جهة اخرى. فهو يؤمن ان الامر الموجود اذا لم يقع في دائرة المعاني والمجردات، فلا بد أن يقع في دائرة الموجودات المادية والجسمانية. أي انه لا يعترف بوجود واسطة بين المجرد التام والمادي المحض، ولا يقبل بأمر نصف مجرد. فالفاصل بين المجرد والمادي، امر غير معقول من وجهة نظره، ولا وجود حقيقي لعالم الخيال المنفصل. وأفرد هذا الفيلسوف المتأله الجذوة السادسة من كتاب جذواته لهذا الموضوع وتحدث بالتفصيل عن إنكار عالم المثال. فقال بأن العالم المثالي والمثل الخيالية المعلقة وإن بدت حلوة ومستساغة في مذاق الذوقيات ومشرب الخطابيات والقياسات الشعرية، إلّا انها صعبة الانطباق على نهج الفحص ومذهب البرهان. وأمر المعاد الجسمي، ووعود الثواب والعقاب الجسدي، وتصحيح المنامات، وخوارق العادات، وما أشبه ذلك، لا تتوقف على تجشّم اثباتها. فالواسطة بين المجرد

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٩.

والمادي بحسب الوجود، لا صورة برهانية لها[١].

ونفهم من هذا رفض السيد الداماد وبصراحة كاملة لوجود عالم المثال أو الخيال المنفصل، ولا يعترف له سوى بالطابع الشعري. والجدير بالذكر انه قد تمسك بقاعدة «إمكان الأشرف» لاثبات بعض العوالم الطولية، في حين عدّ القول بوجود عالم المثال كلاماً غير برهاني.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: اذا كان بالامكان إثبات بعض العوالم الطولية اعتماداً على قاعدة «امكان الاشرف»، فلماذا يخرج عالم المثال عن دائرة شمول هذه القاعدة؟

ويمكن للسيد الداماد الاجابة على هذا السؤال اذا كان قد ثبت لديه الامتناع العقلي للتجرد في الموجود البرزخي والمثالي. وتحدث هذا الفيلسوف على صعيد إنكار عالم المثال باسلوب المشائين، ونأى بنفسه عن مشرب أهل الاشراق، في حين اقترب في بعض القضايا الاخرى ـ كالمقولات ـ من الاشراقيين وأخذ بآرائهم. ففي المقولات قال بمقولتين فقط بدلاً من مقولات المشائين العشر، وهما مقولتا الجوهر والعرض. ويعتقد بأن الحركة، داخلة في مقولة العرض، ويرى اتحاد مقولة الحركة بمقولتي الفعل والانفعال بحسب الحقيقة، وانفصالها عنها بحسب الاعتبار.

وأولى السيد الداماد اهتماماً لهذه القضية من الناحية التاريخية أيضاً وقال يجب أن لا تُنسب المقولات العشر الى أرسطو، لانها لشخص آخر يدعى أرخوطس، من اتباع فيثاغورس[٢]، دون ان يذكر المصدر الذي اعتمده على هذا الصعيد أو نعرف الاساس الذي يقوم عليه رأيه هذا. ويمكن أن نقول بشكل عام ان صفة الثقة بالنفس تعبر عن نفسها في آثار السيد الداماد بشكل واضح وأكثر من أي مفكر آخر، لا سيما في اسلوب كلامه وايقاع كلماته. وقلما نُلاحظ في تصانيفه

---

(١) الجذوات، ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٠.

الترددات الفلسفية، كما ان رنين عباراته من القوة بحيث لا نكاد نشم منها رائحة التواضع. كان يكنّ غاية الاحترام للشخصيات العلمية والفكرية، إلّا انه وفي كثير من المواضع، يعد نفسه بمستوى الفارابي وابن سينا، ويعبّر عن ابن سينا بأنه «شريكنا السالف في رئاسة حكماء الاسلام»، وعن الفارابي بأنه «شريكنا السابق في تعليم وتصحيح الفلسفة الاسلامية»[١].

وبالرغم من انه كان رائد عصره في العلوم النقلية، إلّا انه يُعد عقلياً من الدرجة الاولى، ولديه ايمان كامل وراسخ بالعقل. فالعقل عنده محور امور العالم، وكل شيء يُنظم على أساسه. ورغم ان الدليل النقلي، يتسم بالاعتبار في كثير من الاحيان، إلّا انه لا يمكن تصور استغنائه عن العقل، لأنه وان لم يكن مرتبطاً بالعقل بشكل مباشر، إلّا انه يستمد اعتباره منه في نهاية المطاف.

السيد الداماد يعتقد ان العقل سالك عالم القدس ورائد ديار المرسلات، وانه جوهر يدرك الكليات والطبائع المرسلة بذاته، وينبري لادراك الجزئيات والامور الشخصية عن طريق استخدام المشاعر والحواس الظاهرية. ولهذا السبب اتجه الخطاب الالهي للعقل، ومنح الثواب والعقاب على أساسه[٢].

وتحدث في بعض المواضع عن العقل المضاعف، وعدّ اليقين الحق، ثمرة من ثماره. وهناك اربعة امور معتبرة في العقل المضاعف هي: ١ ـ العلم بوجود الحكم، ٢ ـ العلم بنفي نقيض الحكم، ٣ ـ العلم بوجوب وضرورة الحكم، ٤ ـ العلم بنفي وجوب وضرورة نقيض الحكم[٣]. وانطلاقاً مما لديه من ايمان بالعقل، فقد اتخذ مواقف عقلانية في الكثير من المسائل الدينية، وتحدث بالبراهين المنطقية. ومن تلك المسائل: مسألة النسخ في القرآن الكريم.

حقيقة النسخ في القرآن والحديث عبارة عن بيان نهاية حكم شرعي ما وقطع

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٣) السيد الداماد، القبسات، ط حجرية، ص ١٣.

استمراره. وعلى هذا الاساس لا يمكن في مجال حقيقة النسخ التحدث عن بطلان الحكم ورفعه عن ظرف الوقوع ونفس الامر، لامتناع رفع الحكم عن ظرف وقوعه، واستلزام اجتماع النقيضين. كما لا يبدو معقولاً رفع الحكم عن زمان المستقبل، لأن الحكم لم يقع بعد، وما لم يقع الشيء، لا معنى لرفعه عن ظرف الوقوع[1].

وكي نقف على رأيه في مجال العلاقة بين العقل والدين بشكل أوضح، من المناسب أن نلقي نظرة على رأيه في قضية النبوة. فهو يعتقد بوجوب وجود ثلاث صفات أساسية في نفس الرسول.

الاول، ان نفس الرسول الشريفة ونظراً لشدة صفائها واتصالها بالمبادئ العقلية، مضيئة بنوع من الحدس، وتنطبع فيها الحقائق التي تتحقق في العقل الفعال. أي ان الحقائق العقلية والبرهانية تتحقق في ذهن الرسول بدون أي مرشد ومعلم؛ وما يمكن أن يحصل للنوع الانساني بحسب الكمية، يحصل لديه بشكل دفعي وبحسب الكيفية. بمعنى ان حصول الحقائق في ذهن النبي، ليس من نوع الارتسام التقليدي، بل من نوع الانطباع البرهاني الذي يشمل الحد الوسط للبرهان ايضاً. وهذا النوع من الادراك، هو الذي يعبّر عنه بالعقل القدسي أو القوة القدسية.

الثانية، ان باطن الرسول ﷺ وسره ـ ونظراً لشدة اتصاله بعالم الملكوت ـ تحصل لديه حالة من الاستعداد بحيث يسمع كلام الله باذنه، ويشاهد ملائكة الله بصور مناسبة. وما يسمعه الرسول في تلك الحالة، ليس كلاماً انسانياً، ولا صوتاً متصلاً بعالمي الجماد والحيوان، وانما هو وحي وتنزيل للكلام الالهي، والذي يُعد بحسب الحقيقة معجزة في القول.

الثالثة، ان نفس الرسول ونظراً لقوة قدسيتها، هي من القوة والفعالية بحيث تتصرف في عالم الطبيعة والعناصر. وتصرفها في هذه العوالم، كتصرف النفس في

---

(١) الجذوات، ص ١٦٨.

البدن. وصفة التصرف في العالم، هي عين ما يمكن إطلاق اسم المعجزة عليه.

وأشار السيد الداماد الى مقام الوصاية والوراثة ايضاً وقال بأن مقام ولي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ووصيه، عين مقام الرسول من حيث كمال جوهر النفس وشدة الاتصال بعالم القدس. غير ان التفاوت بين الوصي والنبي هو عدم تمثل روح القدس للوصي، وعدم سماعه لكلام الله عن طريقه؛ رغم ان اوصياء الرسول يسمعون في اغلب الاوقات صوتاً دون أن يشاهدوا صاحب الصوت متمثلاً في شكل.

وقد نقل السيد الداماد عبارة قصيرة حول اوصياء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يبدو انها حديث أو رواية جاء فيها: «الائمة عليهم السلام بعقولهم محدَّثون مفهَّمون»[1].

وتحدث في كتاب «القبسات» عن مسألة النبوة ايضاً خلال استعراضه للقضاء والقدر، فقال بأن منزلة الرسول بالنسبة الى القضاء الالهي، كعلم المنطق بالنسبة الى معايير البرهان. ومثلما ان الطبيب خادم للطبيعة، كذلك علم المنطق خادم للوزن والبرهان[2]. ثم توصل من خلال كلامه والامثلة التي ضربها الى ان الرسول خادم للقضاء الالهي. واستعان ايضاً بعلم العروض ونسبته الى البحور الشعرية من اجل اثبات ما ذهب اليه. كما قال ان المقصود من أن الطبيب خادم الطبيعة هو أن الطبيب لا يُعنى بالتغير الطارى على الطبيعة، وانما بامكانه ان يفيد منه لصالح صحة وسلامة الاشخاص. كذلك علم المنطق لا يوجِد معايير البرهان، وانما بامكان الانسان ومن خلال ادراكه لعلم المنطق ان يستخدم معايير البرهان بسهولة. ويصدق هذا الحديث على علم العروض والبحور الشعرية. وعلى اساس هذه المقدمات يمكن القول ان الرسول لا يغيّر قضاء الله المحتوم، وانما يمكن الانسجام معه من خلال العمل بالتعاليم الالهية.

---

(١) السيد الداماد، الرواشح السماوية، ط حجرية، ص ٣٣.

(٢) القبسات، ص ٣٠٠.

تياران فكريان متباينان
في المدرسة الفلسفية باصفهان

لا شك في ان التفسير المعنوي للقرآن والاهتمام بما في باطن هذا المصحف الشريف، يُعدّان مصدراً مهماً وأساسياً للتأملات الفلسفية. وليس مبالغة لو قيل بعدم إمكان انفكاك التفسير التأويلي للقرآن عن نوع من التأمل الفلسفي. ومن البديهي ايضاً أن لهذا النوع من التفسير والاهتمام بالاعماق الباطنية لهذا الكتاب المقدس، جذوراً في أحاديث الائمة الأطهار عليهم السلام. ومن هنا يمكن ان نقول بوجود اتصال وثيق بين التأملات الفلسفية في العالم الاسلامي ـ سواء في دائرة التجارب المعنوية أو في دائرة الحكمة النظرية ـ وأحاديث هؤلاء الائمة. ويمكن أن نفهم بسهولة من خلال مراجعة آثار العرفاء وكتب الحكماء الالهيين مدى التأثير الذي يتركه الاهتمام ببعض الاحاديث على حركة الفكر والتأملات الفلسفية لدى هؤلاء المفكرين.

وتجاهل هذه الحقيقة التاريخية، أدى بالكثيرين ولا سيما المستشرقين الى ارتكاب الاخطاء وتحريف التاريخ. ومن أهم أخطاء هؤلاء قولهم بانتهاء حركة الفكر الفلسفي الاسلامي بوفاة ابن رشد عام ٥٩٥ هـ، وغلق ملف التأملات الفلسفية في عالم الاسلام. فهؤلاء يعتقدون ان الفلسفة الاسلامية قد دُفنت في

مقبرة التاريخ بدفن ابن رشد في نهاية القرن الهجري السادس، مما أدى الى جفاف عيون الفكر الى الابد في هذه البلاد.

ومن ينظر الى التاريخ بعين مفتوحة، ويرى التأملات الفلسفية قرينةً بالتفسير التأويلي للقرآن المجيد، لا بد وأن يدرك هذه الحقيقة وهي امتداد التفسير التأويلي والتأملات الفلسفية في العالم الاسلامي، في الروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام؛ وهذا ما أدى الى بقاء عيون الافكار الفلسفية والتجارب العرفانية جارية متدفّقة في بلاد أتباع أهل البيت عليهم السلام كايران.

والواضح ان شمس الحركة الاشراقية قد بزغت شرقي العالم الاسلامي بنشر آثار السهروردي، بعد أُفول نجم الفلسفة في المغرب بوفاة ابن رشد. غير ان شجرة الحكمة والفلسفة قد اخضرت من جديد وأثمرت أطيب الثمار في ايران بعد نشوء الدولة الصفوية في هذا البلد ونشرها للمذهب الشيعي بشكل رسمي. ويجب أن نعلم بأن التاريخ الشيعي ـ ومنذ ظهوره الى الوجود باسم «شيعة علي عليه السلام» في ايام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحتى تأسيس الدولة الصفوية في ايران بعد ٩ قرون ـ يُعد من أطول وأروع فصول التاريخ الاسلامي.

والمذهب الشيعي ذو تاريخ حافل بالاحداث والمنعطفات، وضاجّ بالمرارة والحلاوة. ورغم كل الاخفاقات التي شهدها هذا التاريخ، إلّا ان الانتصارات التي تخللته والتي تحققت على يد الشخصيات الشيعية في كافة الميادين العلمية والثقافية والسياسية، هي الاخرى مهمة وأساسية وخالدة.

ومن اهم الانتصارات السياسية التي تحققت خلال هذا التاريخ هي:

١ ـ الدولة الزيدية في مازندران.

٢ ـ السلالات العلوية في مراكش واليمن.

٣ ـ الدولة الفاطمية في مصر.

٤ ـ البويهيون في بغداد.

٥ ـ حركة حسن الصباح وأتباعه.

ولا شك في ان هذه الانجازات السياسية، ليست سوى غيض من فيض.

أما النشاطات التي مارسها الشيعة في المجالات الفكرية والثقافية والانجازات التي حققوها فيها، فلا يمكن استعراضها في هذا المقال القصير. غير ان الذي لا بد من ذكره هو ان الغزو المغولي الهمجي الشرس للعالم الاسلامي قد دمّر مظاهر المدن والثقافة كافة، وارتكب المغول المتوحشون المجازر الرهيبة في المدن والقرى الاسلامية بحيث لم ينج من القتل سوى مائة شخص من كل مائة الف. وقد قال أهل التحقيق ان الدمار الذي الحقه المغول بالعالم الاسلامي والمجازر الجماعية التي ارتكبوها، لا يمكن أن تعوّض ولو بعد ألف عام. كما يذهب بعض المؤرخين الى ان هذا الغزو لم يلحق الدمار بالعالم الاسلامي فحسب، وانما ادى الى قلب المعادلة السياسية العالمية لصالح الغرب أيضاً.

وخلال ذلك الدمار الواسع الذي خلفه الغزو المغولي الرهيب على العالم الاسلامي، لم يتوقف علماء الشيعة ومفكروهم عن ممارسة النشاطات العلمية والثقافية. ولهذا السبب أعلن الايلخانيون وخلال العقد الاول من دولتهم عن اعتبار المذهب الشيعي، المذهب الرسمي لدولتهم. وقد حدث هذا الامر بالذات في عهد الجايتو خدا بنده، وبرز في هذا الحدث دور المفكر الشيعي الكبير العلامة الحلي. واستمر علماء الشيعة في نشاطاتهم وفعالياتهم بعد العلامة الحلي، وبذلوا الجهود الحثيثة لتقريب الحكام الى العقائد الشيعية. ويرى بعض الكتّاب الشيعة ان الكثير من السلالات التي حكمت ايران بعد المغول، كانت ذات آراء إمامية كالجوبانية والجلائرية والسربدارية (الشطار) ودولة الخروف الاسود. كما يمكن عدّ السلالة الارتقية غير المعروفة، ضمن هذه السلالات ايضاً[١].

ومرّ على سقوط بغداد في عام ٦٥٦ هـ وحتى تأسيس الدولة الصفوية في ايران نحو قرنين ونصف، وظهرت خلال هذه الفترة العديد من الدول والسلالات. وتُعد الفترة الكائنة بين وفاة أبي سعيد ـ آخر ايلخان مغولي ـ

---

(١) ميشيل م. مزاوي، ظهور الدولة الصفوية، ترجمة الدكتور يعقوب آزند، ص ٢٨ ـ ١٤١.

وظهور الدولة الصفوية الى الوجود، فترة اضطرابات وفوضى.

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن القول ان الاحداث المهولة التي شهدتها ايران خلال قرنين ونصف من الزمن، حملت معها من الدمار والتخريب والارهاب ما لم يُشاهد التاريخ البشري مثيله. ويمكننا أن نقف على هول الكارثة اذا ما لاحظنا النتائج الثقافية والفكرية التي أفرزتها في القرون اللاحقة. فالاحداث المأساوية التي انهمرت كالمطر على الايرانيين خلال سنوات مديدة، لو كان قد جرى نصفها على مجتمعات اخرى، لفقدت تعادلها وترنّحت نحو منحدر الهلاك. ومن يعرف بالاحداث التاريخية التي شهدتها ايران خلال الفترة بين الغزو المغولي وظهور الدولة الصفوية، فلا بد له أن يتّسم الانصاف حينما يقف معطياً رأيه في مفكري هذه البلاد، وأن يأخذ بنظر الاعتبار الظروف التي شهدتها خلال تلك الفترة العصيبة من تاريخها. فهل من الانصاف أن توجّه الانتقادات اللاذعة لبعض مفكري تلك الفترة، ويُقال فيهم انهم مظهر الانحطاط الكامل في الفكر والفلسفة؟

وصدر عن السيد الدكتور جواد الطباطبائي كتاب في الفترة الاخيرة يحمل عنوان «زوال الفكر السياسي في ايران»، عدّ فيه زوال الفلسفة السياسية في ايران جزءاً من تاريخ زوال الفكر الفلسفي. كما ورد فيه: «المشكلة الاساسية التي كانت عند نصير الدين الطوسي انه أزال التعادل القلق بين الحكمة والشريعة والعقل والنقل لصالح الشريعة، خلافاً لاوائل فلاسفة العصر الاسلامي منذ الفارابي وحتى ابن مسكويه وابن سينا، الذين أوجدوا في تفكيرهم أساساً ثابتاً للتأمل في العلاقة بين العقل والشرع، واستطاعوا من خلال التفسير العقلي للشريعة، التوفيق بين الحكمة والشريعة والعقل والنقل. وبديهي ان الحكمة العملية ـ لا سيا بعد التأكيد في الفترة المتأخرة من انتشارها على تهذيب الاخلاق ـ ليس بامكانها أن تكون ذات معنى من وجهة النظر الكلامية، وعلى ضوء عرفان الطوسي الذي تحدث عنه في رسالة أوصاف الاشراف»[١].

---

(١) ص ٢٢٣.

ونلاحظ في هذه العبارة ان الدكتور الطباطبائي يرى ان التوازن بين الحكمة والشريعة أو العقل والنقل توازن قلق، وان الطوسي قد صادر هذا التوازن القلق لصالح الشريعة؛ في حين ان قاطبة الحكماء المسلمين قد اكدوا واعتمدوا دائماً على التوازن بين العقل والنقل والانسجام بين الحكمة والشريعة ـ وكانت هذه القضية من الاهمية لديهم الى درجة ان البعض كان يعتقد بعدم إمكانية العقل بدون النقل، والنقل بدون العقل، وان العقل الخالص لا يؤثر في وجود الانسان بدون الارتباط بالنقل، وان النقل الخالص لا يمكن ان يكون أساساً للاستنباط والاستدلال بدون الارتباط بالعقل.

كان التوازن بين العقل والنقل يحتل مكانة خاصة في نظر حكماء الاسلام، وكان يشغل اهتماماً واسعاً لديهم. ولا شك في ان هذا التوازن كان يتعرض للتذبذب أحياناً، اعتماداً على طريقة تفكير الافراد وظروفهم الزمانية والمكانية. أي ان بعض المفكرين المسلمين وفي نفس الوقت الذي يؤمنون فيه ايماناً عميقاً بالتوازن بين العقل والنقل، يولون أهمية اكبر للنقل، في حين يعتمد البعض الآخر بشكل اكبر على العقل رغم سعيهم للحفاظ على التوازن بين الاثنين. ونصير الدين الطوسي قد حافظ على التوازن بين العقل والنقل فحسب ولم يصادر الاول لصالح الثاني، وانما سعى ما استطاع لتقريب علم الكلام الى الفلسفة.

ولا شك في ان علم الكلام وبفضل جهود الطوسي قد اصطبغ بالصبغة الفلسفية شيئاً فشيئاً، وكان كتابه «تجريد الاعتقاد»، من الكتب الكلامية الفلسفية التي حظيت باهتمام المفكرين لقرون مديدة، وكُتبت عليه عشرات الشروح والتعليقات الى الآن. وكتابة كل هذه الشروح والتعليقات على كتاب كلامي فلسفي، دليل على عدم انطفاء مصباح الفكر والتأمل الفلسفي بين المسلمين الايرانيين، وانه كان يقذف باشعاعاته دائماً نحو أصحاب الاستعداد والقابلية. فالاحداث التاريخية المرعبة التي كانت كالإعصار العاصف، دمّرت كل شيء في ايران، إلّا انها لم تستطع ان تطفئ نور الحكمة والفكر الى الابد فيها.

وأكد كتاب «زوال الفكر السياسي في ايران» على ان العقل العملي عند المفكرين المسلمين، يختلف عما كان عليه عند الفلاسفة اليونانيين. ولا يمكن إنكار هذه الحقيقة، غير ان صحتها لا تعني زوال الفكر السياسي في اعقاب زوال الفكر الفلسفي. من الواضح ان العقل العملي في المحيط الاسلامي، غير العقل العملي الذي كان لدى فلاسفة اليونان، نظراً لبعض الاسباب التي لا مجال لذكرها؛ غير ان هذا التفاوت لا يمكن أن يكون دليلاً على زوال الفكرين السياسي والفلسفي في هاتين البلادين. فالطوسي مفكر تمكن في أقسى الظروف وأعاصير الاحداث المدمرة ان يُبقي على نور الفكر متألقاً ويحافظ عليه من الانطفاء. وقد أشار في شرح واشارات ابن سينا الى المشاكل التي كانت تعصف بزمانه ولخصها في بيت شعري فارسي يفيد:

أينما انظر حولي

أرى البلاء خاتماً وأنا فُصُّه

ولم تكن هذه البلايا والمصائب تحيط بالطوسي فقط، وانما طوقت كافة المفكرين الذين تلوه والى ما قبل تأسيس الدولة الصفوية في عام ٩٠٧ هـ. وساعد ظهور هذه الدولة على إعداد الارضية لازدهار الفكر والحكمة الالهية. وفي هذه الفترة ظهر المذهب الكلامي الفلسفي الاصفهاني، وانبرى العديد من العلماء والمفكرين لنشر آثارهم في حقلي المعقول والمنقول. وخرّجت المدرسة الاصفهانية في العصر الصفوي الكثير من المفكرين الذين تميزوا بالبراعة في مختلف العلوم والحقول المعرفية، حتى انها تفوقت على غيرها من المدارس في عدد من تخرج منها. ولا مجال لدينا للتطرق الى أسماء وتراجم هؤلاء المفكرين، وقد تحدث عنهم المحقق السيد جلال الدين الآشتياني في كتابه القيّم ذي الاجزاء العديدة المسمى «منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين».

ولم يدرس أحد قبل السيد الآشتياني آثار وأفكار حكماء العصر الصفوي، وظلت أسماء وأفكار بعضهم يلفها الغموض. فعدا آثار البعض ـ ولبعض الاسباب

ـ كانت آثار الكثيرين منهم لم تتعرض لمحك النقد والدراسة.

ومن الخصوصيات التي تميز بها مفكرو هذا العصر، براعتهم في العلوم النقلية كالفقه والحديث والرجال والدراية، فضلاً عن تخصصهم في الحكمة والمباحث العقلية. ويُعد ملا محسن الفيض الكاشاني، والمحقق السبزواري، وآقا حسين الخوانساري، والسيد محمد الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي، من الشخصيات الفكرية البارزة في هذا العصر. فللفاضل الهندي آثار في الفقه مثل: المناهج السوية في شرح الروضة البهية، وكشف اللثام عن قواعد الاحكام، كما لخّص كتاب الشفاء لابن سينا في كتابه «ملخص الشفاء». وكان فقيهاً كبيراً لا يرى أي تعارض بين الافكار الفلسفية والمبادئ الفقهية. كما خلّف الفيض الكاشاني آثاراً قيمة في الفلسفة والمسائل العقلية، فضلاً عما كان لديه من باع طويل في علم الحديث والتفسير. وهناك انسجام واضح بين مصنّفَيه التفسير الصافي، وكتاب الوافي في الاحاديث، حيث تزخر بالامور المعنوية والقضايا ذات الاتصال بالباطن.

وأشرنا في بداية هذا الفصل الى ان الغور في المعنويات وكل ما له صلة بالباطن، يقترن بالتأملات الفلسفية دائماً. ولهذا السبب يمكن القول بأن هذه الفئة من المفكرين، كانت تجمع المعقول والمنقول معاً، ويصطبغ فكرها بالصبغة المعنوية دائماً. ويمتاز أغلب مفكري العصر الصفوي بهذه الخصوصية، وهذا ما تشير اليه الآثار التي خلّفوها. ولا شك في أن صدر المتألهين الشيرازي المؤسس لإحدى المدارس الفلسفية، كان الاشهر من غيره بين مفكري العصر الصفوي. فأفكار هذا الحكيم الكبير قد انتشرت الى درجة انها هيمنت على الكثير من المفكرين على مدى أربعة قرون. وهذا لا يعني عدم ظهور مفكرين آخرين خلال هذه الفترة اتخذوا مواقف مناهضة له وأعربوا عن انتقادهم لافكاره. غير ان هؤلاء كانوا قلّة من جهة، واقتصر انتقادهم على بعض الحواشي والتعليقات من جهة اخرى. ولم يبرز منذ زمان صدر المتألهين والى يومنا هذا من ينقد هذا الفيلسوف

نقداً شاملاً قائماً على أساس الاصول والمبادئ الفلسفية الرصينة، وبشكل منظم ومنسجم.

وبرز السيد الداماد بين مفكري العصر الصفوي، حتى ان المهتمين بالفلسفة أخذوا يعتبرونه حكيماً كبيراً إكراماً وتبجيلاً له. وبالرغم من انه كان استاذاً لصدر المتألهين، إلّا انه لم يشتهر كاشتهاره، ولم يصل الى مستواه في أفكاره.

وهناك شخصيتان اخريان، تعدان من الشخصيات المهمة في العصر الصفوي، إلّا انهما لم تُعرفا كما يليق بهما، وهما ابو القاسم الفندرسكي، والشيخ رجب علي التبريزي. وكما أن السيد الداماد وصدر المتألهين كانا استاذاً وتلميذاً، كان ابو القاسم الفندرسكي استاذاً للشيخ رجب علي التبريزي ايضاً، لكن هناك بون شاسع من حيث الاسلوب الفكري بين هذا الاستاذ والتلميذ وذلك الاستاذ والتلميذ. وهناك من يعتقد ان الفندرسكي، من اتباع الحكمة المشائية، وكان يدرّس كتب الشيخ الرئيس في أغلب الاوقات. غير ان تدريس كتب ابن سينا لا يمكن أن يكون دليلاً على مشائيته، لأن الكثيرين كانوا يدرسون آثار ابن سينا، إلّا انهم ليسوا من اتباع المدرسة المشائية. هذا فضلاً عن وجود أدلة تؤكد على عدم انتماء الفندرسكي لهذه المدرسة. فالقصيدة الفارسية التي نقلتها عنه الكثير من الكتب، تشير الى اقترابه الشديد من المشرب الفكري الافلاطوني. ومما جاء في هذه القصيدة:

الفلك جميل بهذه الكواكب الساحرة

وله صورة سفلى مثلما له صورة عليا

ولو تسلقت الصورة السفلى سلّم المعرفة

ووصلت الى الاعلى لشاهدت نفسها كأصلها

ولا يدرك الفهم الظاهري هذا الكلام

حتى فهم أبي نصر وابن سينا

وندرك من خلال هذه الابيات كيف عبّر الفندرسكي عن ايمانه بالحكمة

الافلاطونية. وتحدث في البيت الاول بشكل صريح عن فكرة المـثُل أو أربـاب الانواع. وأوغل بعيداً في هذا المجال بحيث عدّ فيلسوفي العالم الاسلامي الكبيرين ـ أي الفارابي وابن سينا ـ عاجزين عن ادراك حقيقة المُثُل الافلاطونية.

وطالما استند الفندرسكي الى كلام افلاطون في رسالته الصناعية، وقلما تحدث عن ارسطو. فتحدث فيها عن عدل الله وتقويمه، واستشهد بكلام افلاطون بهذا الشأن فقال: ان سخط الله ورضاه، في الحـقيقة ليس انتقاماً ولا مكـافأة، لأنـه مستغن عنهما، وانما عدل وتقويم كما قال افلاطون: خلق الله العالم ورتّبه تـرتيباً عقلياً، فمن خالف ما رتّبه فقد عانده، ومن عانده فقد استحق التقويم، والتقويم هو العقوبة[١].

وتحدث في موضع آخر من الرسالة الصناعية عن اتحـاد العـاقل والمـعقول، وأشار الى القاعدة الاساسية المهمة المعروفة بـ«إمكان الأشرف»[٢].

ويدرك أهل البصيرة ان قاعدة «إمكان الاشرف»، واتحاد العاقل والمـعقول، ليسا من الصيغ المشائية، بل أقرب الى المشرب الافلاطوني. فقد رفض ابن سينا وبصراحة تامة اتحاد العاقل والمعقول، ووصف بضاعة افلاطون العلمية في هـذا المجال بأنها بضاعة مزجاة. في حين كان الفندرسكي قد عدّ في رسالة الحـركة، المثل الافلاطونية فضلاً، إلّا انـه قـال بأنـنا لسـنا بحـاجة الى وجـود المـُثُل في المكونات. ويبدو ان ما ورد في هذه الرسالة، يـتعارض مـع فـحوى القـصيدة السابقة. وعلى هذا الاساس اما أن تكون تلك القصيدة موضوعة، وإما أن نشكك في صحة انتساب رسالة الحركة اليه. وهناك احتمال ثالث ايضاً وهو انه قد كتب رسالة الحركة، بما ينسجم مع مذاق ومشرب المشائين. وهذا الاحتمال يبدو اقرب الى المنطق مما لو قلنا بأنه نظم تلك القصيدة المعروفة طبقاً لمشرب الآخرين.

ومهما قيل في هذا المجال، فلا مجال للشك في تأثيره على افكار الشيخ رجب

---

(١) جلال الدين الآشتياني، منتخبات من آثار حكماء ايران، ج ١، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨ و ٧٩.

علي التبريزي. وقد أحدث هذا الاخير بدوره حركة فكرية اتخذ منها العديد من المفكرين الذين جاؤوا من بعده أساساً لفكرهم. وكان الشيخ رجب علي من المعاصرين لصدر المتألهين الشيرازي، إلّا انه يختلف عنه كثيراً من حيث الفكر واسلوب التفكير. فالحكيم التبريزي كان يعارض بشدة فكرة الحركة في الجوهر، ولم يستقبل فكرة الوجود الذهني. وانبرى في رسالته المسماة «الاصل الاصيل» للتدليل على بطلان الوجود الذهني مستعيناً بمقدمتين. ومن القضايا الاساسية التي يؤكد عليها الشيخ التبريزي اعتقاده بأن اطلاق الوجود على الواجب والممكنات انما هو من قبيل الاشتراك اللفظي. كما تشبث على هذا الصعيد بقول حكماء الهند: الله موجود، لكن ليس بوجود الممكنات[1].

وبعد أخذه بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكنات، عرض رأياً أخيراً مثيراً للبحث والنقاش تمثل في إنكاره لصفات الله تعالى واعتقاده بأن صفات الواجب، ليست عين الذات، كما انها ليست زائدة على الذات. وهذا يعني ان الله تعالى منزّه عن كل صفة، ولا يمكن أن يقال بأنه موصوف بصفات.

والاصول الفكرية والفلسفية للشيخ رجب علي التبريزي، تنتهي الى نوع من الالهيات التنزيهية. ولا يُعد نمطه الفكري، جديداً ابداً، وتعود خلفيته الى أزمان بعيدة. ولا نعرف المصادر الفكرية والكتب التي كان يعتمد عليها. إلّا ان أحد تلك الكتب، كان كتاب الـ«اثولوجيا» الذي نسبه خطأ الى ارسطو. ويمكن مشاهدة ملامح المذهب الافلاطوني الحديث في آثاره بوضوح.

وتشبث الحكيم التبريزي في بعض آرائه بكلمات حكماء الهند، دون ان يكشف النقاب عن المصدر الذي اعتمد عليه. ورغم هذا كله لا يمكن ان نقول بشكل جازم انه تابع لمدرسة فلسفية معروفة. ويُشاهد في آثاره بشكل واضح عدد من الاحاديث الصادرة عن اهل بيت العصمة والطهر، والتي انبرى لشرحها وتفسيرها، واعتمد عليها في تبرير رأيه في قضية صفات الله تعالى، ذلك الرأي

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

الذي أثار الكثير من الجدل.

وأشرنا في بداية هذا المقال الى ان التفسير المعنوي للقرآن الكريم والفهم الدقيق لروايات أهل البيت عليهم السلام، يقترن بالتأملات الفلسفية دائماً. ويُعد الاهتمام بالروايات وفلسفة معانيها ومضامينها، من خصوصيات حكماء العصر الصفوي. ولم يكن الشيخ رجب علي التبريزي هو وحده الذي كان يستعين بالفهم الدقيق للاحاديث والروايات لتبيين أفكاره الفلسفية. فقد كان صدر المتألهين الشيرازي ـ والذي يتعارض كلامه مع الشيخ التبريزي ـ يستعين بالاحاديث أيضاً لتوضيح آرائه. ورسمت الافكار الفلسفية لصدر المتألهين الشيرازي والافكار الحكمية للشيخ رجب علي التبريزي، تيارين فكريين قويين، امتد بهما أتباعهما من بعدهما.

واشتهرت كثيراً الافكار الفلسفية لصدر المتألهين والتي عُرِفت بالحكمة المتعالية، نظراً لما تميزت به من رصانة وانسجام، وظلت مؤثرة على الساحة الفكرية الفلسفية لما يقرب من اربعة قرون. كما شقت افكار الشيخ رجب علي التبريزي طريقها ايضاً، واشتغل بها الكثير من المفكرين.

واجتهد التبريزي في تربية تلامذته، وبذل هؤلاء قصارى جهودهم في نشر افكاره وآرائه. ومن أشهر تلامذته: القاضي سعيد القمي، ومحمد حسن القمي شقيق القاضي سعيد، وملا عباس المولوي، وملا محمد التنكابني، ومير قوام الرازي، ومحمد رفيع بيرزاده، وسجل هذا الاخير تقريرات استاذه في جزءين وأسماها «المعارف الالهية» بإشارة من الشيخ رجب علي. وكان القاضي سعيد القمي، عارفاً وحكيماً متألهاً، وشديد التواضع والاطاعة لاستاذه، وقدّم بعض آثاره له[1]. وعكس هذا العارف في العديد من آثاره آراء شيخه وعقائده، مثل شرح توحيد الصدوق، وكتاب مفتاح الجنة، وبلور مواقفه على أساس تلك الآراء.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٩.

ومن كبار المفكرين المغمورين المتأثرين بأفكار الحكيم التبريزي، هو علي قلي بن قرجغاي خان. ويُعد هذا الحكيم المتأله من كبار مفكري العصر الصفوي، وقام بنشر أفكار الشيخ رجب علي بشكل واسع في آثاره ومصنفاته العديدة، ويمكن ملاحظة تأثره بافكار الشيخ ونمط تفكيره في كتابه «إحياء الحكمة». وكان هذا الحكيم الخان أو الخان الحكيم يعيش نمطاً من الحياة المرفهة، فتمكن من الحصول على الكثير من رسائل الفلسفة وكتب الحكمة التي خلفها القدماء. فكان الحصول على هذه الكتب القيمة، والرغبة في المطالعة التي كانت لديه، وراء اتساع دائرة فكره، وتوصله الى قضايا ملفتة للنظر. وانها العناية الالهية التي مكنت الخان الحكيم من تصنيف الآثار القيمة ووضعها بين يدي الاجيال للانتهال منها. وقلما نجد بين الحكماء والمفكرين المحسوبين على مدرسة الشيخ التبريزي الفكرية من خلّف آثاراً بحجم ما خلفه علي قلي.

وكما أشرنا فقد ساعدت سعة العيش التي كان عليها الخان الحكيم على الانصراف الى التأليف والتحقيق بفراغ البال وهدوء الخاطر. إلّا ان الذي يبعث على الاسف أن هذه المؤلفات ظلت لقرون مديدة بعيدة عن متناول المحققين والباحثين، وقابعة في زاوية من زوايا النسيان.

وينطبق ما تعرضت له آثار هذا الحكيم من نسيان واندثار على مؤلفات العديد من المفكرين والعلماء المسلمين. فهناك عدد كبير من المصنّفات القيمة لازالت متناثرة في المكتبات العالمية ولم تشق طريقها الى الطبع، حتى ان بعضها قد تآكل، وفي طريقه الى الاندثار النهائي بفعل ما يتلقاه من جفاء وعدم اهتمام. ويُعد اندثار الآثار العلمية والفلسفية ـ والتي هي في الحقيقة من ثمار الثقافة الاسلامية الغنية وعطاءاتها ـ كارثة ثقافية وفكرية كبرى، وحدثاً مروعاً. ولا بد للمهتمين بالثقافة الاسلامية من الانتباه الى هذا الخطر الكبير والمساهمة في انقاذ هذه الآثار القيمة من الضياع. وقد كنتُ مدركاً لخطورة هذا الامر منذ سنوات بعيدة وبذلتُ كل ما في وسعي لإحياء الآثار الاسلامية. والطريق الوحيد الذي اخترته للقيام

بهذه المهمة هو انني شجعت طلبة الدراسات العليا في مرحلتي الماجستير والدكتوراه على إحياء آثار كبار رجال الحكمة الاسلامية. وتم على أساس هذه الخطوة وخلال السنوات التي مارستُ فيها التدريس في مختلف جامعات البلاد، تصحيح مئات الرسائل والكتب وباشرافي كاطروحات في مختلف المواضيع الفلسفية والكلامية والعرفانية، ويمكن الرجوع اليها في الجامعات المعنية.

وكان كتاب «إحياء الحكمة» لمفكر العصر الصفوي علي قلي بن قرجغاي خان، من الكتب التي تم تصحيحها واحياؤها خلال العام الدراسي ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ في قسم الفلسفة بجامعة طهران. وهذا الكتاب القيّم الذي يتناول الحكمة الطبيعية والالهية والمكتوب بلغة فارسية عذبة، حققته المحققة المجدة والباحثة التواقة السيدة فاطمة فنا، كرسالة ماجستير، وأعدّته للطبع. وأنا لا اتحدث عن حياة هذا الرجل لأن المحققة المحترمة قد تحدثت في ذلك بما اسعفتها قابليتها والمصادر المتاحة. وأدع الحديث عن طريقة التنقيح واسلوب التحقيق الى مقدمة المحققة نفسها.

والذي لا بد من الاشارة اليه هنا هو ان هذا الكتاب، ومثل سائر آثار هذا المفكر القدير، يكشف عن تيار فكري قوي كان يتحرك خلافاً لافكار صدر المتألهين الشيرازي. وقد بلغ هذا التيار ذروته في تعليمات الشيخ رجب علي التبريزي وطرح نفسه كنظام فلسفي ينسجم مع الالهيات التنزيهية الى حد ما، ويقرب من معاني ومضامين بعض روايات أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام. كما تُلاحظ فيه ملامح الافلاطونية الحديثة ايضاً.

ولا شك في ان صدر المتألهين الشيرازي قد أفاد هو الآخر في نظامه الفلسفي ـ المتعارض في حركته مع مذهب الشيخ رجب علي التبريزي ـ من مضامين الروايات الشيعية ومعاني الآيات القرآنية، مما ساعده على الاتساع بنطاق فكره وإغنائه. ولا شك في اختلاف اسلوب تفسيره للآيات الكريمة وفهمه للروايات، عن الاسلوب الذي كان عليه الشيخ رجب علي التبريزي وتلامذته. أي ان

هذين التيارين الفكريين المتعاصرين والمتنافسين كانا يصطبغان بصبغة الحكمة الشيعية، نظراً لاعتمادهما على معاني ومضامين أحاديث اهل البيت عليهم السلام.

وما طُرح في التقسيمات الاخيرة تحت عنوان المدرسة الفلسفية الاصفهانية، هو عين ما يمكن أن نعبّر عنه بالحكمة الشيعية؛ لكن لا بد من الالتفات الى ان الحكمة الشيعية أو المدرسة الفلسفية الاصفهانية، والتي ازدهرت في ايام الدولة الصفوية، لا تتحدد بالحكمة المتعالية لصدر المتألهين.

مدرسة اصفهان الفلسفية، ذات تيارين فكريين رئيسين، يقف على رأس احدهما الشيخ رجب علي التبريزي وأتباعه، ويقف على رأس الثاني صدر المتألهين صاحب الحكمة المتعالية. صحيح ان النظام الفلسفي لصدر المتألهين (ملا صدرا) المتمثل بالحكمة المتعالية، قد عتّم على النظام الفلسفي للشيخ رجب علي وأتباعه، إلّا ان مهمة الباحث الحقيقي تملي عليه ان لا يتجاهل التيار الفكري الآخر المنافس لتيار الحكمة المتعالية. فكتاب «احياء الحكمة» لعلي قلي بن قرجغاي خان، من الكتب المهمة التي استعرضت النظام الفلسفي للحكيم التبريزي بشكل مفصل.

والجدير بالذكر ان سائر الآثار الفلسفية للخان الحكيم، هي قيد التنقيح والتحقيق من قبل طلبة الماجستير والدكتوراه في قسم الفلسفة، وباشرافي. أتمنى ان تُنقّح هذه الآثار بالشكل الذي يمكننا معه طبعها ونشرها، كي نؤدي ما علينا من دَين ثقافي، لاحياء الفلسفة.

الحكمة المتعالية لملا صدرا في مرآة الاحاديث

دراسة القضايا الفلسفية في حركة التاريخ، تكشف بوضوح عن عدم ظهور فيلسوف بعظمة ملا صدرا وأهميته في العالم الاسلامي، بعد وفاة ابن سينا في القرن الخامس الهجري ومقتل السهروردي في القرن السادس الهجري. فهذا الفيلسوف الكبير، المؤسس للحكمة المتعالية، كان يشاهِد فلسفته في مرآة احاديث أهل البيت عليهم السلام، وبذل جهوداً حثيثة للتوفيق بين العقل والشرع، ورفع لواء الفكر الفلسفي في القرن الحادي عشر الهجري، وحقق الكثير من النجاحات. وطالما تحدث في مختلف آثاره وبمختلف المناسبات عن التطابق بين العقل والشرع، وألّف كتاباً بعنوان «شرح اصول الكافي»، حيث انبرى فيه لشرح وتفسير ٣٤ حديثاً معتبراً، تتصل أغلبها بالعقل ونتائجه.

وتُنسب أغلب الروايات التي تتحدث عن العقل وفضائله الى أئمة الشيعة، وقد نقلها علماء الشيعة ومحدثوهم. وقلما نقل علماء أهل السنة والجماعة مثل هذه الاحاديث، بل ان بعضهم رمى بعض الروايات المتصلة بالعقل، بالوضع.

فالمقدسي الذي يُعد من كبار علماء أهل السنة والجماعة، يعتقد بأن احاديث العقل، موضوعة وكاذبة[1]. والجدير بالذكر ان صدر المتألهين الشيرازي (ملا

---

(١) نقلاً عن الشيخ ابي الحسن الشعراني، كتاب شرح اصول الكافي، ط قم، تعليقة ص ٥٩٣.

صدار) كان محدثاً بارزاً ايضاً، فضلاً عن كونه فيلسوفاً كبيراً؛ وحينما يوثّق حديثاً ما، يأخذ علماء الحديث بتوثيقه.

ومن الروايات والاحاديث التي اوردها صدر المتألهين في كتاب «شرح اصول الكافي» حول العقل، حديث عن الامام ابي جعفر الباقر عليه السلام:

«لما خلق الله العقل إستنطقه، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً أحسن منك. إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أُثيب، وإياك أُعاقب».

وقال صدر المتألهين معلقاً على هذا الحديث بأن هذا الموجود الذي هو أشرف الممكنات وأحب المخلوقات والمسمى بالعقل، ليس سوى حقيقة الروح الاعظم. والروح الاعظم هي تلك النفخة الالهية التي نفخها الله تعالى في وجود آدم حينما خلقه. وتحدث القرآن الكريم عن الروح بأنها من امر الله، وأمر الله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يقول للناس بأنها من امر ربي.

وهكذا نرى ان العقل مأمور بمقتضى هذا الحديث من قبل الله تعالى بالاقبال والادبار، واطاعته للامر الالهي في الحالتين. ويذهب صدر المتألهين الى أن ما جاء في وصف العقل في هذا الحديث، من خصوصيات روح الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. والامر بالإقبال على هذا الاساس بمعنى ان الله قد بعث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى عالم الدنيا، وأنزله الى الارض كي يكون رحمة للناس كافة ولهذا كان نور الرسول في باطن كل نبي من الانبياء الذين سبقوه، إلّا انه ظهر معه. أما الامر بالادبار فيعني إدبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الدنيا وعودته الى الله تعالى. ولهذا ادبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الدنيا في ليلة المعراج وحين وفاته، وأقبل على البارئ تعالى.

والجملة الاخيرة من الحديث تنطبق على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ايضاً، فحينما يعدّ الله العقل أحب الموجودات اليه، يمكن القول بأن هذه الخصوصية، تتجلى في الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نفسه، لأنه حبيب الله وأحب المخلوقات اليه.

ورفض بعض المتكلمين كالزمخشري حب الله لعباده، وقالوا ان هذا يوجب

بعض النقص في الذات المقدسة. ويعتقد ملا صدرا أن هؤلاء لم يدركوا ان حب الله لمخلوقاته، من آثار ولوازم محبته لذاته، لأن من يحب شيئاً، فلا بد أن يحب آثاره ايضاً.

والحديث الآخر الذي اورده صدر المتألهين حول العقل، حديث نقله عن الامام علي عليه السلام:

«هبط جبرئيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم إني أُمرتُ أن أُخيِّرُك واحداً من ثلاثة فاختره ودع اثنين.

فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاثة؟

فقال جبرئيل: العقل، والحياء، والدين.

فقال آدم: اني قد اخترت العقل.

فقال جبرئيل للحياء والدين: إنصرفا ودعاه.

فقالا: يا جبرئيل إنا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان.

قال: فشأنكما».

وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن وجود العقل، يستلزم وجود الدين والحياء ايضاً، ومن كان له عقل، لا بد وأن يكون له دين وحياء ايضاً. فحينما يتحقق العقل، يقف ولا شك على عظمة الله وجلاله؛ والوقوف على عظمة الله وجلاله يؤدي الى ظهور صفة الحياء. ومن جانب آخر حينما يعلم الانسان بوجود الله ويوم الجزاء، تتجلى في قلبه خشية الله؛ وحينما تظهر الخشية، يتحقق الدين، ويكمل عمل الانسان.

وقال بعض الباحثين ان الخشية بمثابة خوف الإجلال، ولا شك في وجود بون شاسع بين خوف الإجلال، والخوف الذي مصدره طلب العافية. ولهذا تُعد الخشية التي هي خوف الإجلال، والحياء، من ضروريات العقل والادراك، وهذا ما ينبئ عنه الحديث المذكور.

وكما قلنا، هناك الكثير من الاحاديث المنقولة عن الائمة المعصومين عليهم السلام،

حول العقل وأهميته. وانبرى ملا صدرا من خلال تفسيره لهذه الاحاديث لمناقشة أهمية العقل ودوره في الوجود. ويعتقد أن كلمة «العقل» تطلق على العديد من المعاني بنحو الاشتراك اللفظي، رغم انها تُطلق في بعض الاحيان بنحو التشكيك. والاختلاف في تلك المواضع يتحدد في النقص والكمال والشدة والضعف.

والمواضع التي يُطلق فيها العقل بنحو الاشتراك اللفظي هي:

١ ـ الغريزة التي يمتاز بواسطتها الانسان عن سائر الحيوانات، والمستعدة لقبول العلوم النظرية والصناعات الفكرية.

٢ ـ العلوم الضرورية وما استقر عليه الرأي العام، مثل العلم بأن الجسم الواحد ليس في مكانين، والمكان الواحد لا يستوعب جسمين.

٣ ـ العقل الذي تهتم به كتب الاخلاق، ويُعد جزءاً من النفس، ويمكن به انتخاب بعض الامور وتجنب البعض الآخر.

٤ ـ العقل الذي اذا امتلكه الانسان، عدّه الناس عاقلاً. ويُسمى هذا العقل بسرعة التفطن في استنباط الامور التي يليق العمل بها أو يلزم تجنبها.

٥ ـ العقل الذي يبحثه الحكماء في مبحث النفس، ويقبل الاطلاق على أربعة معان هي: العقل بالقوة، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

٦ ـ العقل الذي يُبحث في الالهيات ولا يتصل إلّا بمبدعه البارئ القيوم. فهو لا يتعلق بالموضوع كالعرض، ولا يرتبط بالمادة كالصورة، ولا علاقة له بالبدن كالنفس.

وقلنا ان إطلاق كلمة العقل على المعاني الستة المذكورة، انما هو على سبيل الاشتراك اللفظي، لكن حينما تطلق كلمة العقل في مبحث النفس على العقل بالقوة وبالفعل والمستفاد، فالمراد بذلك: المراتب الكاملة والناقصة لحقيقة واحدة. وتتسم هذه المراتب بنوع من الوحدة التشكيكية. ويصدق هذا الكلام على العقل العملي ايضاً. وتحدثت كتب الاخلاق عن العقل العملي ومراحله. فالمرحلة الاولى منه تُدعى مرحلة تهذيب الظاهر، أي العمل بالواجبات وترك المحرمات؛

والمرحلة الثانية تدعى مرحلة تطهير الباطن من كافة الرذائل؛ والمرحلة الثالثة هي التي يتلق فيها الانسان المعلومات عن طريق الشهود؛ والمرحلة الرابعة هي التي يبلغ فيها مقام الفناء، أي يتجرد فيها الانسان عن نفسه، فيرى الاشياء جميعاً تصدر عن الله وتعود اليه. ويصل في هذه المرحلة ايضاً كل من العقل النظري والعقل العملي الى نوع من الوحدة، حتى تختفي الثنوية في نهاية المطاف(١).

وهناك حالات اخرى عدّها صدر المتألهين من مصاديق التشكيك. فالصور العقلية ـ مثلاً ـ يمكن تقسيمها الى قسمين: الصور المنتزعة عن الموجودات المادية، والصور المجردة في الفطرة وبداية الخلقة عن كل امر مادي.

ويعتقد صدر المتألهين ان التفاوت بين القسمين، تفاوت تشكيكي، ويتمثل في النقص والكمال أو الشدة والضعف. ويرى ان العقل الغريزي أو الشيء الذي يمتاز به الانسان عن سائر الاحياء، هو مقول تشكيكي، لأن جوهر نفوس الناس ليس متساوياً في اصل الفطرة وبداية الخلقة، وهي تختلف عن بعضها من حيث الكدر والصفاء، أو الظلمة والضياء. فبعض النفوس مخلوقة بحيث انها مستكفية بذاتها ومستغنية عن المعلم البشري. في حين ان البعض الآخر كدرة وظلمانية الى درجة لا ينفع معها أي تعليم وتربية(٢).

وقد اعتمد صدر المتألهين على الاختلاف الذاتي والتشكيكي للنفوس، إلّا انه لم يوضح هل ان هذا الاختلاف، في ذاتيات النفوس وماهياتها، ام انه يعود لطريقة وجودها فقط؟

وندرك مما سبق انه يؤمن بمراتب ودرجات للعقلين النظري والعملي معاً. ويرى كمال العقل النظري، في ادراكه للمعقولات وإحاطته بالكليات، وكمال العقل العملي، في تنزهه عن النقائص وتطهره من التلوث بالامور الجسمانية والشهوانية. والقضية الاساسية التي ركز عليها هي ان العقل العملي، خادم للعقل النظري وفرع

---

(١) شرح اصول الكافي، ملا صدرا، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ص ٢٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

منه. وقد رأينا ان كمال العقل العملي، لا يتحقق إلّا في بلوغ مقام الفناء، حيث يكون شفافاً صافياً كالمرآة. ومن الواضح ان السالك وبعد بلوغه هذه المرحلة، لا بد وأن يشاهد كل شيء في مرآة وجوده الصقيلة[١]. ولو اعتبرنا كمال العقل النظري، في ادراك الصور العقلية ونيل مقام الحضور والشهود، لكان بامكاننا أن نقول بسهولة بأن ما حصل خلال مراحل العقل العملي، انما هو من اجل تحقيق غاية العقل النظري. وهذا هو عين ما أكد عليه صدر المتألهين حينما عدّ غاية العقل النظري والعقل العملي، شيئاً واحداً.

وطرح صدر المتألهين هذه القضية في موضع آخر ايضاً، فقال في المشهد الثامن عشر من كتاب العقل والجهل لشرح اصول الكافي بأن العلم، أصل؛ والعمل يجري من اجل الوصول الى العلم دائماً. وهذا يعني ان العلم من وجهة نظره، مبدأ ومنتهى. وقد استند في رأيه هذا على حديث يخاطب فيه الامام المعصوم عليه السلام تلميذه هشام بن الحكم ويقول له بأن العمل القليل مقبول من العالِم، ويُضاعف له، في حين لا يُقبل عمل الجاهل وان كان كثيراً[٢]. ويدرك صدر المتألهين ان العلم عند أهل الظاهر، مقدمة العمل؛ وهذا يعني ان الاعمال افضل من العلوم. ولذلك يرفض مثل هذا الرأي ويعتبره رأياً خاطئاً ناشئاً عن الاشتراك في اللفظ.

ولا شك في استعمال لفظ العلم في معنيين: الاول متعلق بسلسلة من الامور الجزئية التي لا بد وأن تُقيَّد بالعمل، ويدعى هذا النوع من العلوم بعلوم المعاملة، سواء كانت متصلة بالله أو بالخلق. والمعنى الثاني عبارة عن العلوم الحقيقية غير المقيدة بالعمل. ويدعى هذا النوع من العلوم عند أهل المعرفة بعلوم المكاشفة. وهذه العلوم أعلى درجة من علوم المعاملة. واولئك الذين يرون العمل أفضل من العلم، فلا بد ان يتعلق كلامهم بالقسم الاول من العلم، والذين يرون العلم افضل من العمل، انما يقصدون المعنى الثاني، ولا بد لهم من البحث عن مرادهم، في علوم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٤.

المكاشفة.

ويُستشف من مجموع ما ذُكر ان العقل يشغل درجة عليا في فلسفة صدر المتألهين، وقد استند في ذلك على الآيات القرآنية ومجموعة من أحاديث أهل البيت عليهم السلام. ومنها ذلك الحديث الذي اورده في المشهد الرابع من شرح اصول الكافي وجاء فيه: لله حجتان: ظاهرة وباطنة، فأما الظاهرة فهي الرسل، وأما الباطنة فهي العقل. وهذا يعني ان العقل هو الرسول الباطني، مثلما ان الرسول هو العقل الظاهري.

ويعلّق صدر المتألهين على هذا الحديث بقوله ان للرسل والانبياء في عالم التركيب البشري والمجتمعات الانسانية، نفس الحجية والاعتبار التي للعقل في عالمه البسيط الروحاني، لأن نورهم الذاتي قد أحاط بظاهرهم ايضاً، وأدى إشراق القلب الى إشراق القالب[1]. ولابن الفارض أبيات شعرية شبيهة بما ذهب اليه صدر المتألهين.

وربما يقال هنا بأن الحب، يؤلف أساس الدين والايمان. سيما وقد تحدثت الآيات القرآنية وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والائمة المعصومين عن الحب ايضاً، والتي هي أكثر بكثير من تلك المتحدثة عن العقل.

ولسنا نمتلك الفرصة الكافية للحديث عن هذه الآيات والروايات. وقد اختار كبار العرفاء طريق الحب في سلوكهم الروحي والمعنوي، وتجنبوا السقوط في وادي الاستدلال العقلي. أي ان هذه الجماعة تنظر الى الاستدلال وكأنه ذو قدم خشبية؛ والقدم الخشبية لا يمكن ان تكون محكمة وقوية. ولهذا تعتقد ان الحب هو القدم الراسخة التي يمكن الوصول بها الى الحقيقة، في حين ان سلوك أي طريق آخر لا يؤدي إلّا الى الفشل والإخفاق. وقد أولى صدر المتألهين اهمية لهذا الامر، واستعرضه في كتاب العقل والجهل خلال شرحه لاصول الكافي، وعبر عن اعتقاده في ان الحب، من لوازم العقل ومن جنود العلم المعنوي، مثلما ان العداوة،

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

من جنود الجهل. وتُعد الإحاطة بكل شيء والاتحاد معه، من شؤون العقل. وتحضر الاشياء عند العقل، في تلك الاحاطة والاتحاد، كما تظهر المحبة ايضاً. ولا بد من الالتفات الى هذه الحقيقة وهي ان النور، يمثل حقيقة العقل؛ ومن لوازم النور أن يفيض ويشرق على غيره. ويُعد الإشراق والافاضة، نوعاً من الحب. والجهل يسلك خلاف العقل في كافة هذه الحالات؛ ومن لوازم الجهل: الخوف والظلام والعداوة، لأن هذه اللوازم كامنة في هويته[١].

وورد في حديث عن الامام علي عليه السلام ان الجاهل عدو نفسه؛ فكيف يمكن ان يكون صديق غيره؟ واذا كان الجاهل يكنّ العداء حتى لنفسه، فلا بد أن ندرك بأن العداوة، لازمة من لوازمه التي لا تنفك عنه، مما يدعونا للايمان آخر المطاف بأن الحب، من لوازم العقل[٢]، وان العقل يؤلف جوهر الانسان. وورد في آثار بعض أهل المعرفة: لكل شيء في العالم جوهر، وجوهر الانسان العقل.

وكما ذكرنا، فقد توصل صدر المتألهين الشيرازي ومن خلال استناده بالروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، الى ان العقل يمثل حجة الله الباطنية، والرسل يمثلون حججه الظاهرية، التي لا بد من طاعة الناس لها. كما يعلم هذا الفيلسوف من جهة اخرى ان النبوة قد خُتمت برسالة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم وانتهت بوفاته الى الابد، ولن يُبعث من بعده رسول ولا نبي. وهذا يعني انتهاء الحجة الظاهرية وعدم حاجة الناس الى هذه الحجة. ولا يبقى لدى الناس سوى الحجة الباطنية التي تقودهم الى السعادة. ويعتقد صدر المتألهين في عدم حاجة الناس الى معلم ومرشد خارجي، واستعانتهم بالمعلم الباطني في حركتهم باتجاه الهدف[٣].

ولا بد من الالتفات الى ان صدر المتألهين قد تحدث هنا بلغة العقل، وعدّ

(١) المصدر السابق، ص ٤٦٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٦٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٦٧.

الحجة الباطنة عقلاً. في حين ان النبوة اذا كانت قد انتهت، فان الولاية باقية وغير منتهية، حيث تجري هداية الناس المعنوية، في ظل نور الولاية. والاجتهاد، هو من القضايا التي تلعب دوراً مهماً على هذا الصعيد لضرورة استنباط الاحكام الشرعية من الادلة التفصيلية. ومن هنا تعدّ مفاهيم الاجتهاد في الاحكام، والولاية المعنوية، والعقل بالشكل الذي طرحه صدر المتألهين، ثلاثة عناوين متباينة يختص كل منها بدائرة خاصة.

وكان كلام صدر المتألهين على هذا الصعيد مجملاً ويلفّه الغموض الى حد ما ايضاً. لكن من الممكن القول بأن ما قاله حول العقل، لا يتعارض مع الولاية ولا يغاير الاجتهاد.

ورأينا فيما مضى ان هذا الفيلسوف قد اشار الى موارد مختلفة لاستعمال مفردة العقل، كان لكل منها معنى يختلف عن الآخر. وهذا يعني ان العقل عنده ذو آفاق واسعة وعريضة بحيث لا يمكن عدّه منافياً للولاية المعنوية. ومن الطبيعي أن يجد الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية من الادلة التفصيلية، موقعاً له في هذه الآفاق الواسعة.

وقسّم صدر المتألهين أهل الديانة الى قسمين أيضاً وهما: الواقفون، والسائرون، فالواقفون هم الذين يتوقفون في مرحلة الظاهر، ولا يتجاوزون عتبة الصورة. ولا ينطلق مثل هؤلاء الى عالم المعنى ولا تُفتح بوجوههم بوابة الملكوت. ولهذا يتوقفون في قيد التقليد ولا ينالون عالم العقل. في حين ان السائرين، هم اولئك الذين يسافرون من ضيق عالم المحسوسات الى لا نهاية عالم المعقولات.

ويقسّم صدر المتألهين السائر أيضاً الى: سيّار، وطيار. فالسيار، هو الذي يمشي بقدمي الشرع والعقل على الصراط المستقيم لعالم الآخرة؛ والطيار، هو الذي يطير بجناحي الحب والعرفان في فضاء الحقيقة اللامتناهي، ويشق طريقه نحو عالم الربوبية.

ويعتمد صدر المتألهين على حديث آخر في أهمية العقل، عن الامام جعفر

الصادق عليه السلام يقول: العقل دليل المؤمن. والمؤمن من وجهة نظر صدر المتألهين، من ينال معرفة الله، ويؤمن بيوم القيامة، بنور برهان العقل. ولا يعتقد ملا صدرا بكفاية التقليد أو نقل الرواية، وشهادة وحكاية الغير، وكل ما ينتهي الى الحس والمحسوس، في بلوغ مرحلة الايمان الحقيقي، لأن هذه الامور وإن كانت توفّر أسباب العقيدة الجازمة والتي تكون بدورها منطلقاً للعمل الصالح والنجاة من العقاب والفوز بالثواب؛ إلّا ان الذي يؤدي الى القرب من الله تعالى والسمو الى عالم القدس، ليس سوى نور البصيرة العقلية فحسب[1].

(١) المصدر السابق، ص ٥٧١ و ٥٧٢.

حكماء ما بعد صدر المتألهين

انطلاقاً مما سبق، يتضح لنا أن صدر المتألهين قد اعتمد على الاحاديث بشكل لا نظير له للبرهنة على أهمية العقل وتطابق الفلسفة مع الدين. وتحدث أتباعه الذين تلوه حول هذا الموضوع ايضاً، وأكدوا على انطباق العقل مع النقل أو الفلسفة مع الشريعة. فالمفكر والمحدث الكبير ملا محسن الفيض الكاشاني، أشار في كتاب «اصول المعارف» الى ان أحد دوافعه لتأليف هذا الكتاب، هو التوفيق بين كلام الحكماء السابقين والمعارف الدينية، واثبات عدم وجود أي تعارض بين هذين التيارين. وضمن إفتانه بالانسجام بين العقل والشرع، عبّر عن اعتقاده ايضاً بأن بعض الحقائق، هي ما وراء طور العقل وفهم الجمهور. ولهذا يقوم الانبياء والرسل ببيان هذه الحقائق وإكمال نقص فهم الناس عن هذا الطريق. وهذا يعني ان نظر الرسل أوسع وأدق، ومعرفتهم للامور تشمل الكليات والجزئيات معاً، وتكشف عن أسباب القرب من الله. والانبياء على مستوىً من القدرة والقابلية بحيث يمكنهم التنزل الى مستوى العامي والتحدث اليه بمصالحه بمستوى ادراكه. كما يأخذون مصالح أرباب العقل وأصحاب النظر الواسع بنظر الاعتبار ايضاً، فيتحدثون اليهم بمستوى ادراكهم. ويهتم الانبياء بالامور المتصلة بعالم الآخرة أكثر من اهتمامهم بامور هذا العالم، حتى يمكن القول بأن اهتمامهم

بالامور الفانية والعابرة في هذا العالم لا يتعدى حدود كونها وسيلة لامور الآخرة الخالدة. ولهذا السبب حينما كان الناس يسألون الرسول عن بعض القضايا التي تتعلق بالقمر، لم يجبهم على أسئلتهم وانما كان يوجّه اهتمامهم الى أمر آخر. وقد اراد بذلك أن يفهمهم عدم أهمية مثل هذه التساؤلات، وأهمية الامور التي تقرب من الله تعالى[1].

ويمكن أن نستشف مما ذهب اليه الفيض الكاشاني في كتاب «اصول المعارف»، اعتقاده بوجود تفاوت بين خواص أهل المعرفة وعامة الناس، وأن ما يُقال للخواص، لا يمكن أن يُقال للعامة. وأشار الى ذلك في كتاب «كلمات مكنونة» ايضاً وقال: ...يسوقون طلاب تصور الحقيقة نحو تحذير ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ كي لا يطلبوا المحال، ويوصلون عشّاق الوصول لله الى مقام ﴿والى الله المصير﴾، كي يطمئنوا في دار خلوة حق اليقين. ولا شك في ان حضور الشيء، غير تصور حقيقته.

انا لا ادري أي شيء انت وما عملك

إلّا اني ادري انك في روحي

ويُرهبون البعيدين بتبعيد «اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا» ويرغّبون القريبين بتقريب «من عرف نفسه فقد عرف ربه». ذاك حيّرةُ محكم ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهذا دلّهُ متشابه ﴿وهو السميع البصير﴾، وذاك حيّره تنزيه «ليس له مكان» وهذا سهّل عليه تشبيه ﴿اينما تولوا فثم وجه الله﴾. ذاك أُقصي بسوط «ما للتراب وربّ الارباب»، وهذا اطمأن وسُرّ في ملجأ ﴿وهو معكم اينما كنتم﴾. تطأطأت رؤوس الغرباء بخطاب ﴿وما اوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾ ورُفعت رؤوس المقربين ببشارة ﴿ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً﴾[2]...

وهكذا نرى ان الفيض الكاشاني يفرق بين خواص أهل المعرفة وعامة

---

(١) ملا محسن الفيض الكاشاني، اصول المعارف، تصحيح جلال الدين الآشتياني، ص ٥.

(٢) كلمات مكنونة، اصدارات فراهاني، ص ٦ ـ ٨.

الناس. واذا كان يرى خواص أهل المعرفة جزءاً من المقربين، كان ينظر الى عوام الناس جزءاً من الغرباء في بعض مراحل المعرفة.

وأشرنا من قبل الى تحدث ابي الوليد ابن رشد عن مرحلتي الظاهر والباطن على صعيد المعرفة، واعتقاده بأن ما يناسب الخواص، لا يجوز لعامة الناس. وذكرنا بأن فكرته هذه قد أدت الى إثارة الصخب، وذهاب الكثير من المتكلمين المسيحيين في الغرب الى الاعتقاد بقول ابن رشد بالحقيقة المضاعفة أو المزدوجة. ولم يلتفت مثيرو الصخب الى ان مرحلتي الظاهر والباطن لا توجبان تعدد الحقيقة وتكثرها، ولا تصدق الحقيقة المزدوجة على هذا الاساس.

والآن وقد اطلعنا على رأي الفيض الكاشاني في التطابق بين العقل والشرع، فمن المناسب ايضاً ان نطلع على رأي الحكيم المتأله ملا عبد الرزاق اللاهيجاني (اللاهيجي) بهذا الشأن. وكان زميلاً للحكيم المتأله الفيض الكاشاني في الدراسة، وكان كلاهما من أبرز تلامذة صدر المتألهين وصهريه، وقال اللاهيجاني في كتاب «جوهر المراد»:

كل من شع نور العقل في جبهة استعداده، ونفذ شعاع شمس العقل الى نافذة قلبه، عليه أن يعلم بأن شرف الانسان على الكائنات، يتمثل في جوهرة العقل. وهذا الشرف لا يتحقق له إلّا حينما يتزين بزينة العقل التي هي العلم بالاشياء والعمل بمقتضى ذلك. وأكثر العلوم ضرورية هي: معرفة النفس، ومعرفة عودة النفس، ومعرفة الخالق، ومعرفة أوامر الخالق. وتُسمى هذه العلوم عند المتكلمين «اصول الدين»، وعند الحكماء المحققين «الحكمة الالهية»، وعند الصوفية الموحدين «المعرفة». ويتفق العلماء والعقلاء على عدم تحقق الفلاح والفوز بدون هذه العلوم والعمل بموجبها. ويُجمع جمهور العلماء على عدم كفاية التقليد فيها، بل لا بد من الدليل. والمراد بالتقليد، محض السماع عن الغير، كالخبر الذي يحتمل الصدق والكذب[1].

---

(١) ملا عبد الرزاق اللاهيجي، جوهر المراد، طباعة قديمة، ص ٤.

وهكذا نلاحظ ان اللاهيجاني يعتبر علوم معرفة النفس، ومعرفة الله، والمعاد، جزءاً من اصول الدين، كما انها تمثل الحكمة الالهية من وجهة نظر الحكماء، وتدور حولها معرفة العرفاء. وهذا يعني ان طريقة الحكماء لا تتعارض مع الشريعة، وكلاهما يوصلان الى غاية واحدة.

وله رأي خاص بالنبوة يعدّها فيه كمال قوة الادراك. ويرى ان النفس الناطقة يجب أن تتميز بثلاث خصال كي يتوفر لديها الاستعداد للنبوة، وهي:

١ ـ أن تسمع كلام الله وترى ملائكته.

٢ ـ أن تحيط من قبل الله بكافة العلوم والمعارف أو أغلبها.

٣ ـ أن تطيعها مادة الكائنات باذن الله.

ويرى ان النفس الناطقة ذات قوتين هما: الادراك والتحريك. كما ان الادراك إدراكان: عقلي وحسي. وبلغت هذه القوى الثلاث حدّ الكمال عند الرسول ﷺ. وكمال العقل هو أن تتحقق المعقولات للرسول عن طريق الحدس وبدون فاصل زماني أو إرهاق التعلم. وكمال المتخيلة ان تكون في نهاية الانقياد والطاعة لعقل الرسول. أي أن ما يحصل من العقل الفعال في النفس، يحصل شبح منه في المتخيلة ايضاً. وهذا يعني ان المتخيلة تتحدث دائماً عن المدركات العقلية. وحينما يكون المعقول ذاتاً مجردة، فانه يظهر في عالم الخيال بصورة اجمل الناس؛ وحينما تكون الصور العقلية، ضمن المعاني المجردة، تظهر في المتخيلة بصورة الفاظ قابلة للقراءة، مع ازديان هذه الالفاظ بأنواع البلاغة والفصاحة[1].

وما أعرب عنه اللاهيجاني هنا، هو في الحقيقة تفسير لكلام الفارابي على صعيد النبوة. فالفارابي يعتقد ان الرسول يتصل عن طريق الخيال بالعوالم العلوية، مع انعكاس حقائق ذلك العالم في خياله. كما يعتقد ايضاً باتصال بعض الحكماء بالعقل الفعال ومشاهدة الحقائق. وقد اثيرت بعض الانتقادات نحو رأي الفارابي

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

هذا وقيل ان رأيه يعني ان الحكيم أفضل من الرسول. وقد ازال اللاهيجاني بكلامه الذي ذكرناه الإشكال الذي يحمله كلام الفارابي، على اعتبار ان خيال الرسول، منقاد لعقله، والاتصال في عالم الخيال، عين الاتصال في عالم العقل.

والفيلسوف المعاصر المرحوم العلامة الطباطبائي، يُعد من بين اولئك الذين لا يرون أي تعارض أو تباين بين الفلسفة والدين، مع اعتباره للمسائل الالهية، من مقتضيات الفطرة الانسانية. ويرى أن من غير الانصاف الفصل بين الاديان السماوية والفلسفة الالهية. ويتساءل: هل الدين، غير المعارف الالهية الاصيلة وسلسلة من المسائل الفرعية والاخلاقية والحقوقية؟ الم يكن الرسل رجالاً قادوا بأمر الله المجتمعات البشرية نحو السعادة الحقيقية؟ وهل تتحقق سعادة الانسان، في غير معرفته بالحقائق في ظل التعاليم السماوية، وبدعم من فطنته والاستعداد الذي منحه الله له، واختياره للاعتدال في حياته، وتجنب التطرف؟ وهل بامكان الانسان ادراك المعارف والعلوم بعيداً عن الاستدلال والتأمل في الامور، خلافاً لطبيعته؟ وكيف يمكن ان نقول بأن الاديان السماوية وسفراء الله، يدعون الناس الى طريق يخالف فطرتهم وطبيعتهم، ويوصونهم بالقبول بدون دليل وحجة؟ ويرى السيد الطباطبائي عدم وجود تفاوت بالاساس بين اسلوب الانبياء في دعوة الناس الى الحق والحقيقة وبين ما يصل اليه الانسان عن طريق الاستدلال المنطقي الصحيح. والتفاوت الوحيد الموجود هو ان الانبياء يتصلون بمبدأ الغيب ويرضعون من ثدي الوحي. والانبياء من وجهة نظره لديهم المقدرة للتنزل من مقامهم العالي والتحدث مع الناس بمستوى فهمهم. كما انهم لا يقسرونهم على التحرك بدون بصيرة ولا على الانقياد لهم انقياداً أعمى. كما ان القرآن الكريم حينما يتحدث عن المبدأ والمعاد وسائر قضايا ما وراء الطبيعة، لا يتحدث بدون برهان ودليل. وقد أثنى هذا الكتاب السماوي على العلم والفكر والاستقلال في الفهم والدراية، وذمّ الجهل والتقليد الاعمى، وقال الله تعالى: **﴿قل هذه سبيلي أدعو الى**

الله على بصيرة انا ومن اتبعني﴾[١].

وكما هو واضح من هذه الآية، تقوم دعوة الرسول الى الله، على أساس البصيرة. ولا شك في ان الدعوة اذا قامت على أساس البصيرة، فلن تكون دعوة عمياء ولا بدون استدلال. ومن الطبيعي ان وجود الاستدلال والبرهان لا يتناقض مع الحكمة والفلسفة. ويؤكد العلامة الطباطبائي على اننا يجب أن لا ننظر الى الفلسفة كسلسلة من آراء ونظريات فلاسفة اليونان الذين بينهم المؤمن والكافر والصالح والطالح. كما لا يعني طرح المباحث الفلسفية، التشبه بمشاهير الفلاسفة وتقليدهم. وانما الفلسفة، نوع من البحث والاستدلال حول الوجود وفي حقل الظواهر. ولا محل للتشبه بالاشخاص، في معرفة حقيقة الاشياء الخارجية، وليس الهدف تقليد الآراء ايضاً.

فالتوحيد طبقاً للتعاليم الاسلامية، هو المبدأ الوحيد الذي يهيمن على شؤون العالم كافة. وكل قضية علمية وعملية، هي عين التوحيد من وجهة نظر الدين الاسلامي، وتظهر بأشكال وصور مختلفة، وتتجلى في رداء القضايا العلمية والعملية. ويرى العلامة ايضاً ان كافة المسائل حينما تُحلل، تعود الى التوحيد؛ فالتوحيد هو الذي يظهر في لباس القضايا وصورة الوقائع[٢].

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٨.

(٢) العلامة الطباطبائي، ما هي رسالة الفلسفة؟ وما هي الفلسفة الالهية؟، ص ١٦، ١٨ و ٢٢.

الإنصاف في رسالة الإنصاف للفيض الكاشاني

مراجعة التاريخ الايراني تكشف عن ان العصر الصفوي، كان من بين العصور التي نجح فيها المفكرون في نشر معارف العالم الشيعي. وقد تركزت جهود هؤلاء المفكرين على كتابة الكثير من المتون الدينية والمذهبية باللغة الفارسية، مما أتاح الفرصة لعامة الناس للوقوف على معارف أهل البيت وكلماتهم وآرائهم. كما استطاعوا من خلال هذه الطريقة الحسنة، خدمة اللغة الفارسية ايضاً. وبالرغم من هجرة علماء الشيعة اللبنانيين الى ايران في العصر الصفوي وما ظهر في أعقاب ذلك من نهضة عربية على صعيد الكتابة، إلّا ان الكتابة بالفارسية، أضحت هي الاخرى امراً ضرورياً.

وكان ملا محسن الفيض الكاشاني أحد أبرز وجوه الحكمة والمعارف التي برزت خلال العصر الصفوي. وقد انبرى للكتابة في مختلف حقول العلم والثقافة الاسلامية. وكان لديه اعتقاد بتفوق الحكمة على سائر العلوم، ذلك ﴿ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً﴾[1]. ويقول في احدى رسائله القصيرة والتي تحمل عنوان «شرح الصدر»: «علينا أن نعلم بأن الانسان قد أُكرِم بجوهرة العلم والفكر، مما ميزه عن سائر الحيوانات. وقد راد الخلق بعقله، وجعل الجميع تحت

(١) البقرة، الآية ٢٦٩.

أمره، مثلما أشارت الآية الكريمة الى ذلك: ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الارض﴾[(١)].

كل ما في هذا البيت، من نصيبنا
جئتُ كي أحمل مالي وأذهب

ورغم كثرة انواع جواهر العلم، إلّا ان أهمها واكرمها جوهرة الحكمة، فبها تُعرف حقيقة الاشياء، سيما معرفة النفس التي هي رأسمال تحصيل الحقائق والمعارف الالهية، وبها يمكن معرفة المبدأ والمعاد اللذين بُعث الانبياء من اجلهما. وكان الاذكياء في كل عصر يتعلمون الحكمة من انفاس المرسلين عليهم السلام ويبلغونها للعالمين ويهدونهم الى الدين في ظل إشعاعات كلام الوحي. والحكمة التي كان يعتبرها الاقدمون موروث الانبياء، غير الحكمة الشائعة في هذا اليوم بين المتأخرين، لأن تحريفاً قد سرى اليها. وحينما طلعت شمس خاتم الانبياء ﷺ من مشرق قريش ـ بعد تواري النبوة في الغرب العربي ـ وأضاءت الارض والزمان بأنوار الهداية، استضاءت رياض الحكمة القديمة بأشعة تلك الانوار، ونمت مزارع العلم والمعرفة بإشعاعات انوار لطائف آثارها، وتفتحت في مروجها انواع الزهور، وأثمر كل غصن من اغصان أشجارها بألوان الثمار. وانبرى بعض أذكياء امته العظيمة ـ الذين عاهدوا ذمتهم على التزام متابعته من خلال اتباع سنن آثاره الكريمة ـ لتنميق ظاهرهم وباطنهم بالمراقبة والمقاربة، وأصبحوا محل بدائع الحكمة، وظهرت من النفَس المبارك لكل منهم غرائب العلوم، لا سيما أهل البيت الذين كانوا من الإنس في الخلقة، وفي زمرة الملائكة في التقرب الالهي. وعلم التصوف عبارة عن بدائع الحكمة وغرائب العلوم العالية التي نطقت بها ألسنة السنّة المحمدية والشرائع الختمية»[(٢)].

---

(١) الجاثية، الآية ١٣.

(٢) ملا محسن الفيض الكاشاني، رسالة شرح الصدر، من مجموعة عشر رسائل، تحقيق رسول جعفريان، مركز دراسات الامام امير المؤمنين (ع)، اصفهان، ص ٥٠.

وهكذا نرى ان الفيض الكاشاني يعتقد بأن حكمة القدماء، ميراث الانبياء، وانها متقدمة على سائر أنواع الشهود. وقد اشار الى هذا الامر في سائر آثاره الاخرى، وأولى اهتماماً كبيراً للحكمة. وهناك من يعتقد ان الكاشاني قد أقبل على الحكمة والفلسفة ابان شبابه وأشاح عنها في شيخوخته. واستند هؤلاء في رأيهم هذا على رسالته المسماة «رسالة الانصاف»، وقالوا بأنه قد ذمّ فيها الحكمة والفلسفة، وعدّ العمل بمثل هذه الامور مضيعة للوقت. وكانت هذه الرسالة من بين الرسائل التي الفها في اواخر عمره. ويعود تاريخ تأليفها الى عام ١٠٨٣ هـ، في حين توفي في عام ١٠٩١ هـ.

وتحدث في هذه الرسالة عن أربع فئات من المفكرين، ووجه الانتقاد اليهم جميعاً وهم: ١ ـ الفلاسفة، ٢ ـ المتصوفة، ٣ ـ المتكلمون ٤ ـ المن عنديون. ويريد بالفئة الاخيرة علماء اصول الفقه. وحينما يطلق عليهم هذا العنوان، يريد انهم يعتمدون على ما عندهم من رأي في استنباط الاحكام الالهية. ورغم انه قد وجّه الانتقاد لهذه الفئات الاربع، إلّا انه كان شديد اللهجة مع الفئة الرابعة، وتعامل معها بشيء من الاحتقار والاهانة. وهذا يعني ان عداءه لعلماء اصول الفقه يفوق سائر الفئات الاخرى. واتهم المتكلمين المجادلين بالجهل ايضاً، وأسمى الصوفية بالمحلّقين. في حين وصم علماء علم اصول الفقه بالرعونة والتكبر. والامر الجدير بالذكر انه حينما تحدث في هذه الرسالة عن الفلاسفة لم يستخدم معهم الكلمات التي تُشم منها رائحة الإهانة كالجهل والرعونة وغيرها. ومما قاله في هذا الشأن:

«حينما فرغتُ في عنفوان الشباب من التفقه في الدين وتحصيل البصيرة في الاعتقادات وكيفية العبادات بتعليم الائمة المعصومين عليهم السلام، ولم اعد بتوفيق الحق سبحانه وتعالى محتاجاً لتقليد غير المعصوم في أية مسألة، خطر في بالي السعي لتحصيل معرفة أسرار الدين وعلم الراسخين، عسى ان يتحقق الكمال للنفس. لكن لما لم يكن للعقل طريق، ولم تكن النفس في ذلك المستوى من الايمان كي يُفتح لها باب، ولما لم تكن تصبر على الجهل وتؤلمني على الدوام،

انطلقتُ خائضاً بعض الوقت في مطالعة مجادلات المتكلمين، وسعيتُ لازالة الجهل بآلة الجهل. كما امضيت فترةً أتعلم وأتفهم في طريق مكالمات المتفلسفين، ورأيتُ مدةً تحليقات المتصوفة في أقاويلهم، وأصبحت مدةً في رعونات الـ«من عنديين»، حتى كنت اكتب أحياناً الكتب والرسائل في تلخيص كلام الطوائف الاربع، وأسعى أحياناً للجمع والتأليف بينها وبين البعض الآخر، من غير تصديق بكلها»[١].

وهكذا نرى ان الكاشاني قد تحدث عن جهل المتكلمين وتحليقات المتصوفة، ورعونة علماء اصول الفقه، ووجه لهم الانتقاد الشديد. ورغم وضعه للفلاسفة ضمن هذه الطوائف الاربع، إلّا انه لم يتهمهم بما اتهم به الطوائف الثلاث الاخرى. والتفاوت بين الفلاسفة وسائر الطوائف يتمثل في انهم يسعون من أجل كشف الحقائق، ويبذلون كل ما لديهم من طاقة لنيل الحقيقة. والفيلسوف انما سمي فيلسوفاً لأنه لا يدّعي الوصول وكشف الشهود. ولهذا لا يحلّق بدون مبرر أو عن غير حساب. كما انه لا يتميز بالتعصب والجمود، ولا يحترف المجادلة والمغالطة وسائر انواع الانحراف الفكري. ولهذا يبتعد عن الاتصاف بالجهل. والفيلسوف ـ بما هو فيلسوف ـ لا يجتهد في الاحكام الفقهية والتكاليف الشرعية، ولا يتحدث برأيه في هذا المجال. ولهذا لم يستخدم الكاشاني فيهم مفردة «الرعونة». وكل ما قاله في الفلاسفة: «أمضيتُ فترة أتعلم واتفهم في طريق مكالمات المتفلسفين». ودراسة كلامه تكشف عن عدم تماثل موقفه ازاء هذه الطوائف الاربع، وما قاله في الفلاسفة، يختلف عما قاله في المتصوفة والمتكلمين وعلماء اصول الفقه.

وقد يُقال هنا: لا ريب في انه لم يوصم الفلاسفة بكلمة نابية مهينة، إلّا انه عدّهم ـ على أي حال ـ ضمن الطوائف الاخرى التي انتقدها، وعبر عن اعتقاده في عدم وجود شيء مفيد في آثارهم ـ كما هو الحال في آثار غيرهم ـ يمكن به معالجة مشاكل الانسان، لا سيا وانه قال: «ما قلته في كلام هذه الطوائف الاربع،

---

(١) رسالة الانصاف، ص ١٨٤.

كان على سبيل التمرين؛ والتمرين في مثل هذه الامور لا يعني بأن كل ما يُكتب، يُصدق ويؤيد»[١].

وللاجابة على ذلك لا بد من القول بأنه قد انتقد الفلاسفة حقاً، ولم يجد في آثارهم الشيء الذي يمكن ان يعالج مشاكل الانسان؛ لكن الشيء الذي لا بد من الالتفات اليه هو ان الفلاسفة لا يدّعون بأن كل ما جاء في كتبهم صحيح، وبامكانه معالجة مشاكل الانسان. وهل بالامكان ان نجد فيلسوفاً لم ينظر الى آثار سائر الفلاسفة بعين النقد، ولم يثر التساؤلات عليها؟ فالفلسفة حيّة بالسؤال، وحينما يختفي السؤال، تختفي الفلسفة ايضاً. فالسؤال والنقد لا يؤديان الى إضعاف الفلسفة، وانما يعملان على ترسيخها وازدهارها. فالفلسفة لا تعني أن يتعلم أحد ما كتلاً من المعلومات الفلسفية، ويحفظ في ذهنه كلام الفلاسفة. فالفيلسوف من يحمل التفلسف في فكره، ومن يتفلسف، وينبري لدراسة قضايا الوجود من خلال إثارة الاسئلة الاساسية. فالتفلسف، عمل يمكن ان نعتبره نوعاً من التمرين العقلي والحركة الفكرية في اهم القضايا المتصلة بالوجود. والتمرين العقلي لا يمكن له أن يتم بدون نشاط العقل؛ وحينما ينشط العقل ويستمر الفكر في جهوده على طريق ادراك قضايا الوجود، يزداد الانسان عمقاً وقابلية على فهم الحقائق.

وكان الفيض الكاشاني من جملة اولئك الذين انبروا للتمرين العقلي من خلال الاشتغال بالفلسفة، واتخذ طريق التعمق في أسرار القرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام، بواسطة تفويض الامور الى الله تعالى واتباع الشرع. ولا يمكن فهم أسرار القرآن والاحاديث بدون النظر العميق والاهتمام الدقيق بها. كما لا يتحقق هذا النظر العميق والاهتمام الدقيق، بدون التمرين العقلي، والاستعداد الفكري. لذا حينما يتحدث الكاشاني عن التعمق في فهم أسرار القرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام، فانه يأخذ شروط النظر العميق والتوجه الدقيق بنظر الاعتبار

(١) المصدر السابق، ص ١٨٤.

ايضاً.

ومن البديهي ان إدراك عمق المعاني لا يمكن أن يتحقق بالذهن البسيط الخالي. ومن يراجع النصوص الدينية بمثل هذا الذهن، فلن ينجح في الحصول على شيء. كما أن من يشتغل بتفسير هذه النصوص بالذهن العرفي والفهم المتعارف، فليس بامكانه ان يدعي التعمق الفكري. فمثل هذا التعمق بحاجة الى ذهن عميق واسع. ولا يمكن للذهن العميق الواسع أن يبرز بدون ممارسة المعقولات والتمرن عليها. وهناك في العالم الاسلامي من يعارض التعمق في اصول العقائد، ويعتقد بأنها قائمة على أساس فهم عامة الناس. ولا يجيز مثل هؤلاء، الممارسة في المعقولات ويرفضون كل نوع من انواع التفلسف. والواضح ان من لا يسمح بالتعمق الفكري، يرفض التفلسف وممارسة المعقولات ايضاً. في حين ان من يقترح التعمق في اصول العقائد الدينية، لا يمكنه أن يعارض الممارسة في المعقولات والتأمل في المعاني.

وقد تحدث الفيض الكاشاني بصراحة تامة في رسالة الانصاف عن تعمقه في اسرار القرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام، حتى وصل من هذا الطريق الى مرحلة الاطمئنان ونفي وساوس الشيطان[1]. ويمكن ان نفهم من كلامه هذا انه لا يعارض الممارسة في المعقولات والتأمل في عالم المعاني، وهو ما يُعد نوعاً من التفلسف. والجدير بالذكر اننا حينما نتحدث عن السطحية والعمق على صعيد المعارف الدينية، فلا بد من الاذعان بأن المعرفة لها مراتب ودرجات مختلفة. ولا شك في ان هذا الاختلاف، هو من نوع الاختلاف في الطول الذي يتصل بظاهر الامور وباطنها. ومن يعتقد باقتصار معرفته باصول العقائد على مستوى الظاهر وحجم معرفة العوام، لا بد وأن يختلف عن ذلك الذي يصل الى عمق الاشياء عن طريق التأمل في المعاني والممارسة في المعقولات. ولا يتحقق بلوغ عمق الاشياء ونيل باطن الامور، عن طريق السلوك والكشف والمشاهدة. ولن نتحدث هنا

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٤.

حول الكشف والشهود وطريق السلوك، لأن الفيض الكاشاني قد انتقد في رسالة إنصافه طائفة المتصوفة وأدعياء طريق الكشف والمشاهدة. ولهذا فهو حينما يتحدث عن تعمقه في المعارف، لا يشير الى الكشف أو الشهود الصوفي.

لقد أشار الى التعمق والتأمل في المعاني والمعقولات، وتحدث بصراحة وفي كثير من الاحيان عن أهمية العقل. وما يؤيد هذا، انه قد أشاد بأرسطو وعبّر عن احترامه له في رسالة الإنصاف التي كتبها في الرد على الفلسفة، فقال: «ورد انه ذُكر في مجلس النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ارسطاطاليس، فقال: لو عاش حتى عرف ما جئتُ به لاتبعني»[1]. والجدير بالذكر ايضاً ان الفيض الكاشاني كان من كبار المحدثين، ويمكن الاعتماد على الاحاديث التي يرويها، رغم انه لم يشر الى سند هذا الحديث والرواة. كما اكد محقق هذه الرسالة في الهامش على انه لم يعثر على سندها رغم بحثه الحثيث عنه، ولكن هناك في الصفحة ١٤ من كتاب «محبوب القلوب» حديث آخر ينسجم مع حديث الفيض من حيث المضمون. وهذا الحديث هو: «يُروى ان عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله عما رأى فقال: رأيت قوماً يتطلسون ويجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له ارسطاطاليس لعنه الله. فقال رسول صلى الله عليه وآله وسلم: مه يا عمرو ان ارسطاطاليس كان نبياً فجهله قومه»[2].

وبغضّ النظر عن مدى صحة هذين الحديثين، إلّا ان هناك حقيقة لا يمكن الارتياب فيها وهي ان موقف الفيض الكاشاني ازاء الفلسفة والفلاسفة، هو عين المضمون الذي تحمله هاتان الروايتان. فيُستشف من هاتين الروايتين عدم تعارض العقل مع الشرع، حتى ان ارسطو ـ الذي يُعد مظهر العقل الفلسفي ـ ما كان ليتخلف عن اتباع الاحكام الاسلامية، لو أُتيح له الاطلاع عليها. وقضية عدم وجود تعارض بين احكام العقل وأحكام الاسلام، هي ذات ما يؤكد عليه

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٨.

الفيض الكاشاني. وبالرغم من انه قد انتقد الفلاسفة، إلّا انه يريد بهم اولئك الذين أشاحوا عن الاسلام، ويبحثون عن الحقيقة بعقلهم الناقص بين النحل الفكرية والفلسفية.

وكي يتضح لنا هذا الامر، لنراجع عبارته بهذا الشأن التي وردت في رسالة الانصاف: عجبتُ لقوم بُعث اليهم أفضل الرسل لهدايتهم، وخير الاديان رحمةً وعنايةً بهم، إلّا انهم لم يلتفتوا الى هدايته، وأصروا على استجداء العلم من الامم السالفة، واسترفاد ضحل مائهم، والاستبداد بعقولهم الناقصة.

مع وجود المصطفى في العالم كيف يمكن التحدث عن العقل؟
ومع وجود الشمس في العالم كيف يمكن البحث عن السُّهى؟

وقال في موضع آخر من رسالة الانصاف: ويرى هؤلاء القوم أن بعض العلوم الدينية، لا توجد في القرآن والحديث، وبالامكان الحصول عليها من كتب الفلاسفة أو المتصوفة. ولا يدري هؤلاء المساكين ان الخلل والقصور ليس في الحديث والقرآن وانما الخلل في فهمهم والقصور في درجة ايمانهم. ومتى ما كان هناك خلل وقصور في فهمهم وايمانهم، فلا تعود عليهم مطالعة كتب الفلاسفة والمتصوفة بفائدة تذكر، لانهم لن يفهموها كما هو حقها[١].

وهكذا نرى ان الفيض الكاشاني لم ينصرف عن العقل والاستدلال والممارسة في المعقولات. وانما كان يوجّه حديثه الى اولئك الذين اداروا ظهورهم للاسلام وأحكامه المقدسة وسقطوا في الاستجداء بعقلهم الناقص. ويعتقد ان هذا النوع من الناس لا يفهم كلام كبار الفلاسفة لما يعانيه من نقص في الفهم وعجز في الادراك، ولا يفقه كنه أفكارهم. ولا شك انه يقصد اناساً معينين ويدرك عجزهم عن الفهم والادراك.

وكما اشرنا من قبل، يُعد الفيض الكاشاني من بين اولئك الذين ينظرون الى المتون الدينية بتعمق. وواضح ان الشخص المتعمق، لا يمكن أن يعارض

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٦ و ١٨٨.

الاستدلال العقلي والممارسة في المعاني والمعقولات. ومن خصوصيات المعرفة العميقة أن ينتقل المرء من مبحث لآخر وأن لا يكتفي بوجهة نظره ورأيه. فمثل هذا الاكتفاء يعيق الذهن عن شوق النشاط، ويؤدي بالفكر الى الركود والخمول. ومن خصوصيات الفكر انه يتعمق من خلال انعكاسه في فكر عميق آخر، حيث تتحقق في هذا الانعكاس إمكانية الحوار بين المفكرين. فالافكار العميقة لا يولد بعضها من البعض الآخر فقط، وانما يضمن كل منها استمرار الآخر. والفكر الذي يفقد إمكانية الحوار مع الافكار الاخرى، فكر قد سقط عملياً من الحياة، وتحول الى مجرد سلسلة من الالفاظ الفارغة التي لا محتوى لها.

وكان الفيض الكاشاني مدركاً لاهمية تلاقح الافكار، ولهذا كان منهمكاً في نوع من التفلسف. وكان يعلم جيداً اننا لو بادرنا في فهم القرآن والاحاديث الى الامور غير المعقولة، وابتعدنا عن دائرة العقل، فلن نجني سوى الجهل الكامل بالحقيقة. وكان يعتقد بأن العقل هو النبي الباطني، وعين هذا العقل مفتوحة دائماً على الحقيقة.

ومن أهم الخصوصيات الذاتية للعقل هي الانفتاح، حيث يبقى في ظله الافق مفتوحاً أمام الانسان باستمرار. وحينما يتميز الفكر بالانفتاح، فلا بد أن يرى الافق الذي امامه مضيئاً ومنفتحاً، وقد أُزيح الماضي والمستقبل معاً. وحينما يُزاح حاجز الزمن من امام العقل، يصبح في مقدور المفكرين التحاور مع بعضهم في كافة العصور. وتتجلى الحقيقة في هذا الحوار ـ وفي عين الثبات والسرمدية ـ بمظاهر وصور مختلفة.

وعلى ضوء ما ذكرناه من الانصاف أن نقول بأن ما ذهب اليه الفيض الكاشاني في رسالة الانصاف، لم يكن مناهضاً للعقل والاستدلال. وانه يريد في انتقاده للفلاسفة، اولئك الذين عبروا عن العناد والاستبداد في معارضتهم للاسلام. واذا كان الانفتاح، من ذاتيات العقل، فلا يمكن ان يكون الاستبداد والعناد من خصوصياته ايضاً. واولئك الذين يدّعون العقل ويظهرون الاستبداد والعناد،

بعيدون كثيراً عن حقيقة العقل. فالعقل هو الموجود الاول الذي أعلن عن طاعته وانقياده لله تعالى وعدّ ذلك واجباً عليه. فالتمرد والجمود، كلاهما من جنود الشيطان، والعقل منزّه عنهما. فالعقل سلطان لا يمكن أن ينعزل، وحكمه مقدّم على كافة الاحكام.

ويقول الفيض الكاشاني في الباب التاسع من رسالته الفارسية المسماة «آئينه شاهي» والتي يقال انها ترجمة موجزة لرسالته الاخرى المسماة «ضياء القلب»: «متى ما كمل العقل، تقدم على سائر الاحكام. فمادام العقل، فلا يصدر الحكم عن غيره. ولو حكم غيره خلافاً لحكمه، فلا يجب أن يُسمع، لأن العقل أفضل وأشرف من الجميع، ويوافق الشرع، وتتبعه سائر الاحكام دائماً. كذلك لا يحتاج العقل الى ترجيح وتمييز، حيث لا تعارض ولا اشتباه لديه، إلّا ان هذا العقل يختص بالانبياء والاولياء...»[1].

وهكذا نرى انه يعد العقل أشرف الاشياء وأفضلها، ويقدّم حكمه على سائر الاحكام. ولا شك في ان العقل الذي يعد أفضل من غيره وأشرف، لا بد وأن يكون نقياً من الوساوس وشوائب الاوهام؛ ومثل هذا العقل، موجود لدى الانبياء والاولياء، وبامكان من ينأى بنفسه عن الاوهام، أن يتحلّى به.

ويفرق الفيض الكاشاني بين العلمين الحصولي والحضوري، وبين مقام الحضور ومرتبة الحصول. ويرى أن طالب تصور الحقيقة، غير عاشق الوصول للحضرة[2]. ولهذا فهو لا يقنع بتصور الحقيقة وانما يتحدث عن حضورها ايضاً. والعلاقة بعالم الحضور تؤدي الى الحركة في وادي السلوك، والاستفادة من التجارب العرفانية.

وانطلاقاً من هذا الاستعداد الذي لديه، كان ينزع نحو الحكمة المتعالية لصدر

(١) رسالة آئينه شاهي، ضمن الرسائل العشر، تحقيق رسول جعفريان، مركز دراسات امير المؤمنين (ع)، اصفهان، ص ١٦٩.

(٢) كلمات مكنونة، ص ٧.

المتألهين الشيرازي، وأخذ يتلق عنه الحكمة لفترة طويلة. ورغم انه كان إخبارياً متعصباً، إلّا انه لم يجمد على ظواهر الالفاظ ويرى ان عالم المعاني أوسع بكثير من عالم الالفاظ. ويقول في الفصل الثالث من «رسالة المشواق»: «لما كان اقليم المعارف والحقائق وعالم المعنى والدقائق أوسع مما يمكن لصور الالفاظ المحدودة ان تظهرهما بواسطة الوضع والدلالة، فلا شك في عجز قَدَم التمكن والاقتدار من السير في ميدان التعبير بدون مساعدة الامثال والاشباه. ومن أجل إظهار مخدّرات المعاني بصور حرفية، لا بد أن نعبِّر عن كل حقيقة برقيقة متناسبة مع إحدى المحسوسات، كي يأخذ أهل المعنى نصيبهم من هذه الحقائق، وكي لا يُحرم اهل الصورة من صورتها المجازية»[1].

وكما نرى في هذه العبارات، يؤمن الفيض الكاشاني بوجود رقيقة لكل حقيقة من الحقائق، ويعتبر رقائق هذا العالم، ظهوراً لحقائق ذلك العالم. ويعتقد بظهور حقيقة الله تعالى في المظاهر واختفائها فيها ايضاً. ولهذا السبب يمكن القول بأن ظهوره عين الخفاء، وخفاءه عين الظهور. فسبحان من ظهر في بطونه، وبطن في ظهوره.

---

(١) رسالة المشواق، ضمن الرسائل العشر، ص ٢٤٣.

فلسفة الإشراق أم الالفية الآذركيوانية؟

من يدرك أهمية العقل ودوره العجيب في العالم، كيف يمكن أن يكنّ له العداء؟

ويرى بعض أرباب المعرفة انه لا يمكن أن يعد أي خير، خيراً حقيقياً من دون الخضوع لحكم العقل والاخذ به. فالعقل هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكشف عن عظمة الانسان وأهميته، ويميّزه عن سائر الكائنات. ورغم هذا هناك من يعتقد ان العقل، خادم للارادة، وبامكان الانسان ان يستفيد منه في تلبية حاجاته وتنفيذ رغباته.

والرجوع الى تاريخ العلم يشير الى لجوء الكثير من المتكلمين وأتباع الاديان الى الاستدلال لتنفيذ رغباتهم وأهدافهم، وتعاملهم مع العقل كخادم مطيع ووفي. واولئك الذين يتعاملون مع العقل من هذا المنطق، عليهم أن يعلموا انه لا يمكن ان نتوقع من الوسيلة، شيئاً اكبر مما تعطيه الوسيلة. وحينما يُستخدم العقل كوسيلة، فلا بد أن يُفتح باب المجادلة، ومن الصعوبة بمكان التوصل الى الحقيقة في ميدان المجادلات والسجالات. ونجد النزوع نحو «الألفية»[١] في تاريخ الاديان والافكار، من بين العوامل التي ساعدت على ظهور بعض النحل الفكرية. وقد ظهرت بعد مرور الف عام على ظهور الدين الاسلامي، بدع تُعد من نوع الظواهر الالفية.

---

(١) millenarisme.

وكان آذركيوان (٩٤٢ ـ ١٠٢٧ هـ)، من اتباع الديانة الزرادشتية، ويعيش في شيراز. وقد ابتدع في مطلع القرن الهجري الحادي عشر نحلة فكرية، بلّغ لها تلامذته من بعده، عُرفت بالطريقة الآذركيوانية. وقدم مؤلف كتاب «دبستان مذاهب» ـ أي مدرسة المذاهب ـ وهو من اتباع هذه الفرقة ايضاً ـ سلسلة نسب لآذركيوان، يمكن القول عن قناعة بأنها موضوعة ولا أساس لها من الصحة. وقد عدّ أسماء سبعة بيوت نيران وردت في المعاجم الفارسية مثل آذرغشسب، وآذربرزين، وآذربهرام، في عداد أجداد آذركيوان. وأوصل نسبه بـ«ساسان». ومن ثم بالملوك الكيانيين والبيشداديين، حتى انتهى به الى «كيومرث». والجدير بالذكر ان «كيومرث» عند قدماء الايرانيين، هو الانسان الاول. ويعتقد هذا المؤلف ان أُم آذركيوان، تُدعى شيرين بنت همايون التي تتصل بـ«انوشيروان». ويقول: بتأييد الازل وقوة الإله، نزع آذركيوان منذ الخامسة الى الطعام القليل وإحياء الليل. وتريض مدة ٢٨ عاماً. وهاجر من ايران الى حدود الهند في الايام الاخيرة من حياته وأقام في بلدة بتنه جندكاه. وتوفي في عام ١٠٢٧ هـ[١].

ويمكن تناول افكار آذركيوان وأتباعه من جوانب مختلفة. ولسنا بصدد الحديث عن الجانب اللغوي والادبي لهذا التيار الفكري وتأثير كتاب «الدساتير» على الكثير من كتّاب ايران وشعرائها. كما لا يؤلف الجانب التاريخي محور بحثنا ايضاً. بل الذي يحظى باهتمامنا هو ذلك الجانب الفلسفي والفكري لهذه الحركة التاريخية. ويعتبر أتباع آذركيوان انفسهم من القائلين بالفلسفة الاشراقية للشيخ شهاب الدين السهروردي، اعتقاداً منهم باتصال هذا الفيلسوف الالهي بالحكمة الخسروانية في ايران القديمة، ومثابرته على تأييد حكماء هذه البلاد واستفادته من العقل الخالد. ويرى صاحب «مدرسة المذاهب» أن بعض تلامذة آذركيوان، كانوا من اصحاب الكمالات والفضائل العليا، ويعتقد بأنهم كانوا على براعة كاملة في العلوم المعقولة والمنقولة، وتعلم مختلف اللغات، حتى ان فرزانه بهرام بن فرهاد قد

(١) كيخسرو اسفنديار بن آذركيوان، دبستان مذاهب، ط طهران ١٩٨٣، ج ١، ص ٣٠ و ٣١.

تلقى العلم على أحد تلامذة جلال الدين الدواني. ويعتقد ايضاً بان ابا القاسم الفندرسكي والشيخ بهاء الدين العاملي، من بين المعتقدين بآذركيوان والمحبين له. وأورد ان هذا الشيخ قد التقى بآذركيوان يوماً وتحادث معه. وحينما ادرك ما لديه من كمال سر سروراً بالغاً وأنشد رباعياً بالفارسية يقول:

سار العارف الكامل في الكعبة والدير

فلم يجد أثراً لوجود الغير

فاذا كان جمال الحق متجلياً في كل مكان

فاطرق باب الكعبة ان شئت أو باب الدير

واخذ منذ ذلك الحين يقتفي أثر كيوان ويطلب التلمذة على ذي العلوم. وأورد هذا المؤلف ايضاً ان ابا القاسم الفندرسكي كان من عبّاد الشمس والمنصرفين عن إلحاق الاذى بالحيوانات وقد صحب تلامذة آذركيوان. وقال: سُئل ابو القاسم يوماً: لم لا تحج وانت مستطيع؟ فقال: انا لا احج كي لا اقتل خروفاً بيدي[1].

ولا نعتقد ان مؤلف مدرسة المذاهب قد تكلم شططاً حينما قال بأن بهرام بن فرهاد قد أخذ عن جلال الدين الدواني، لأن تلامذة الدواني كانوا منهمكين في تعليم الفلسفة، ليس في شيراز فحسب، وانما في كافة المدن الايرانية، وكانوا يسعون عن هذا الطريق لنشر أفكار هذا الفيلسوف. كما قد يكون قوله حول التقاء الشيخ بهاء الدين العاملي بآذركيوان وتحادثه معه، قولاً صحيحاً ايضاً، لأن الشيخ البهائي قد اجتمع الى العديد من العلماء والحكماء وقطف الكثير من الفوائد من مثل تلك الاجتماعات والمحادثات. غير ان الذي يثير الشك ما ذهب اليه من أن الحكيم ابا القاسم الفندرسكي كان عابداً للشمس وتاركاً لفريضة الحج! فالفندرسكي، فيلسوف مسلم ملتزم بأداء الفرائض وترك المحرمات الدينية، رغم ما كان يتميز به من حرية الفكر. وكان على معرفة كاملة بالثقافة والفلسفة الهندية، وله مناظرات مع مفكري مختلف الاديان والمذاهب. لهذا لا يُعد التحادث

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦ و ٤٧.

مع تلامذة آذركيوان واتباعه أمراً غير متوقع، كما لا تعني حرية الفكر، التنصل من الفرائض الدينية.

وهناك الكثير من المعلومات الخاطئة والموضوعات التي لا أساس لها من الصحة، في هذا الكتاب، والتي لا يمكن الاشارة اليها في هذا الفصل.

مؤلف الكتاب ـ وكما اشار رحيم رضا زاده ملك في المقدمة ـ كان من الدعاة الى عقيدة مزيفة، وهدفه الرئيس من هذا الكتاب كما يبدو إضعاف الاصول العقائدية للاديان وجرّ اتباع هذه الديانات الى عقيدته. وقد تحدث حول فرزانه بهرام وآذركيوان أحاديث مبالغاً فيها ورفع من شأنهما الى مستوى الانبياء. وتحدث عن فرزانه بهرام انه قال في كتاب «شارستان» الذي هو من تصنيفه:

بدعم من حضرة كيوان، بلغتُ الملك والملكوت والجبروت واللاهوت، ووصلتُ الى تجليات آثارية وأفعالية وصفاتية وذاتية. ونقل عن فرزانه بهرام قوله: وقفتُ يوماً أمام آذركيوان وتمنيتُ في قلبي أن يُفصح عن سرّي، فأفصح عنه وقال: يا فرزانة، من السهل عليّ ان أعلم ما في قلبك من سر، إلّا انه يلحق الضرر بك، فما فائدته؟

وذكر ايضاً انه كان يرتدي زيّ التجار، وكان الناس يعتقدون انه يتنكر به، إلّا انه كان كيميوياً. وقال انه توفي عام ١٠٣٤ هـ بلاهور. وأورد البيت التالي للحكيم السنائي[١]:

في مقام العقل والعرفان
وفاة الجسم، ولادة للروح

وهكذا يتضح لنا ان مؤلف هذا الكتاب ينسب الكرامات لآذركيوان وفرزانه بهرام، ويرى انهما يستحقان كل ثناء وإشادة. ولا يُنكر ان الانسان بامكانه ومن خلال السلوك المعنوي وممارسة بعض الرياضات النفسية، أن يبلغ بعض الكمالات. كما لا يُنكر ايضاً ان بعض الناس ينجذبون نحو الشخصيات التي بلغت

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٧.

مثل هذا الكمال ويكنّون الحب لها. لكن الذي يُنكر هو أن يُقدَّم شخص كآذركيوان على انه فيلسوف كبير وحكيم إشراقي، ثم يُعد في صف الاولياء والانبياء. وللوقوف على شخصية أي شخص والتعرف عليه، تُعد دراسة آثاره وكلماته الطريق الافضل لتحقيق هذا الغرض. ولو القينا نظرة على كلمات آذركيوان والآثار التي وصلت الى ايدينا عن طريق تلامذته وأتباعه، لاتضح لنا بشكل جلي ان هؤلاء لم يكن لديهم الاستعداد الكامل لادراك المسائل الفلسفية العميقة. فالآثار التي خلّفتها الفرقة الآذركيوانية كثيرة جداً، ووردت اسماء العديد منها في «دبستان مذاهب». ويُعدّ كتاب «الدساتير»، أهم هذه الكتب وفي مقدمتها جميعاً. ويبدو ان كتاب «دبستان مذاهب» قد استند اليه أكثر من أي كتاب آخر من كتب هذه الفرقة.

وكتاب «الدساتير»، صحيفة مكتوبة بلغة موضوعة، وموضوعاته مزيج من الافكار الهندية واليونانية والايرانية، مع ملاحظة ترجمة لبعض الآيات والاحاديث النبوية والكلمات الصوفية. ويتحدث هذا الكتاب عن شخصيات وأحداث لا وجود تاريخي لها غالباً. ويتألف من ١٦ رسالة منسوبة الى أنبياء قدماء بدءاً بمهاباد، وجي أفرام، وانتهاءً بساسان الخامس. كما تُلاحظ اسماء أشخاص مثل سيامك، وهوشنغ، وطهمورث، وجمشيد، وفريدون، ومنوجهر، وكيخسرو بين هؤلاء الانبياء. وتتحدث كتابات الفرقة الآذركيوانية عن ترجمة وتفسير هذه الرسائل الست عشرة من قبل النبي السادس عشر ـ أي ساسان الخامس المعاصر لخسرو (كسرى) برويز ـ بلغة فارسية جديدة مزيجة بمفردات مزيفة. ووردت هذه الترجمة والتفسير في ذيل العبارات الاصلية. وعلى هذا الاساس، يتألف كتاب «الدساتير» من جزءين[1]: نصوص الرسائل التي هي كلمات الانبياء الستة عشر باللغة الدساتيرية المزيفة، وترجمة النصوص وشرحها بفارسية مزيجة بمفردات مزيفة منسوبة الى ساسان الخامس. وتعد رسالة

(١) لمزيد من الاطلاع، تراجع دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، آذركيوان، للدكتور فتح الله مجتبائي.

«وخشور زردشت»، من اطول رسائل كتاب الدساتير.

والجدير بالذكر ان كتاب الدساتير قد ذُيِّل بعد رسالة ساسان الخامس، بتذييل ورد فيه أن مجموع رسائل هذا الكتاب، خمس عشرة رسالة! والنسخة التي تحمل هذا التذييل، مطبوعة في عام ١٢٥٧ يزدجردي، في ايام ناصر الدين شاه القاجاري (١٨٣١ ـ ١٨٩٦ م). والترجمة العربية لعبارة التذييل كالتالي: «... هذه المجموعة مجمل الصحف المفصلة لشرائع جميع الانبياء، ومتن الكتب المشروحة لتمام الحكماء والعرفاء. كل نقطة فيها، تأليف في معرفة الله عز وجل، وكل نكتة منها، تصنيف في أسرار موجد الابد والازل وتبشير للاتقياء بدرجات النعيم، وانذار للاشقياء بدركات الجحيم. يحتوي على خمس عشرة صحيفة نازلة على خمسة عشر نبياً أولهم حضرة مه آباد وآخرهم حضرة ساسان الخامس، ومن بينهم حضرة زرادشت الثالث عشر»[1].

وهكذا تتحدث هذه العبارة عن ١٥ صحيفة أو رسالة، وتشير الى ان صحيفة زرادشت، هي الصحيفة الثالثة عشرة في كتاب الدساتير. ولو راجعنا الكتاب نفسه لوجدنا فيه ١٦ رسالة أو صحيفة بما فيها صحيفة الاسكندر. ولا شك في ان هذا التذييل قد كتبه أحد كبار رجال الفرقة الآذركيوانية، ولا ندري هل انه اخطأ في عدد الرسائل، ام انه كان يتوخى من ذلك هدفاً خاصاً.

ولن نريد دخول هذا البحث وهو: كيف يمكن لمن له اطلاع على حياة الاسكندر، أن يعدّه واحداً من الانبياء؟ ومهما قيل على هذا الصعيد، فلا شك في ان ما جاء في صحف الدساتير، يتصل في اكثره بالآراء الايرانية والهندية واليونانية، مع التطرق الى بعض الاشخاص والاحداث في بعض الاحيان. كما ان كتاب «دبستان مذاهب»، يتناول هو الآخر مختلف الآراء والعقائد والافكار، وهو أقرب الى كتابٍ في الملل والنحل، منه الىكتاب آخر. وقلما تناول القضايا الفلسفية العميقة. واذا ما أُشير الى قضية فلسفية، أُشير اليها بشكل سطحي

(١) دساتير، طبع ١٢٥٧ يزدجردي، ص ٢١٩.

وضمن حدود القضايا المتعارف عليها. ويتألف من ١٢ تعليماً، تناول التعليم الثاني منه ترجمة الشيخ ابن سينا، دون أدنى إشارة الى مبادئه الفكرية وأفكاره الفلسفية. وركز على حذاقته في الطب والاعمال التي كان يمارسها في معالجة المرضى. ويتناول التعليم الحادي عشر عقائد الحكماء في ثلاثة حقول هي: عقائد الحكماء ومقتطفات من آرائهم، وناموس وحقيقة النبوة، والحكماء والفلاسفة المتأخرون.

ويتحدث المؤلف في الحقل الاول عن العقل والنفس والجسم ونظام العالم. ولا تتجاوز المعلومات التي وردت فيه ما ورد في اغلب آثار الفلاسفة المسلمين مشائين واشراقيين. وقد اعتمد المؤلف في هذا الحقل على بعض ما جاء في رسائل اخوان الصفا الذين كانوا اقرب من غيرهم الى مذاقه ومشربه. وقد اخطأ في نقل بعض القضايا الفلسفية، وتحدث خلافاً للواقع في بعض الاحيان. ومن اخطائه اعتقاده بأن فلاسفة الرواق وفلاسفة الاشراق، فئة واحدة. واعتقاده ايضاً ان مفكري اليونان كانوا اشراقيين الى زمان إفلاطون، ثم اتخذ تلميذه ارسطو طريق النظر من بعده[١].

والحقيقة ان الرواقيين هم فئه من الفلاسفة لا صلة لها بالاشراقيين، ولهم اسلوبهم الفكري الخاص بهم. كما ان مفكري اليونان قبل افلاطون، لم يكونوا اشراقيين بأسرهم، وكانت هناك نحل فكرية اخرى. والامر الملفت للنظر ان هذا الخطأ التاريخي ـ أي تصور الرواقيين والاشراقيين، فئة واحدة ـ قد ورد في آثار بعض الفلاسفة المسلمين. ويبدو ان مؤلف الكتاب السابق قد كرر هذا الخطأ دون ترو وتفحص. كما طرح قضية فلسفية اخرى في كتابه، لا يمكن أن تُعد صحيحة، قال فيها ان الاشراقية تعتقد بأن الاجسام ظلال للانوار المجردة[٢]؛ في حين يؤمن شهاب الدين السهروردي بظلمانية الاجسام، ويقول بصراحة ان الجسم جوهر

(١) دبستان مذاهب، ج ١، ص ٣١٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٧.

غاسق. فهل يمكن للجوهر الغاسق ان يُعد ظلاً للنور؟

وتناول في الحقل الثاني من التعليم الحادي عشر والذي أسماه «النظر الثاني»، حقيقة النبوة، ودافع عن آراء الحكماء في هذا الشأن. وقد اعتمد لاثبات النبوة على نظرية ابن سينا دون أن يشير اليه. ويبدو من مواضيع هذا الكتاب أن المؤلف كان يبحث عن الموضوعات والافكار التي تنسجم مع افكار فرقته. وقد أشار الى قضيتين مهمتين على صعيد النبوة، مع سعيه لتأويلهما على ضوء كلمات وآراء بعض الفلاسفة. وهاتان القضيتان هما: ١ ـ شق القمر، ٢ ـ ختم النبوة. فقال على صعيد القضية الاولى: «شوهد في رسالة المحققين وسُمع من لسان العقلاء ان القمر ـ الذي هو ملك كبير من الملائكة ومقرب الى الله ـ لم يُشق لأنه جرم سماوي، ولم تستول ـ ولن تستولي ـ القدرة على المحالات. فشق القمر اذاً رمز صريح واشارة واضحة، لأن لكل جرم وفلك باطناً مُثبتاً يُدعى العقل؛ ويُدعى باطن القمر بالعقل الفعال. وقد تقرر في اصول هذه الطائفة العليا ان غاية مرتبة وكمال الانسان ـ التي هي مرتبة جسمية ـ الاتصال بالعقل الفعال والاتحاد معه. ومن يصل الى هذه المرحلة يعلم كل شيء يراه دون أن يفكر فيه، وليست هناك درجة وراء هذه الدرجة، واذا عُلمت هذه المقدمة، علمنا ان شق القمر، كناية عن تجاوز ظاهره الى الباطن الذي هو العقل الفعال. ولما كان حضرة النبي عليه السلام رئيس المحيطين بالقمر، فقد شُق القمر له كي يصل الى باطنه، وهذا مذهب الحكماء المشائين»[١].

ونقل مؤلف الكتاب رأي حكماء الاشراق بهذا الشأن ايضاً، لاجئاً عن هذا الطريق الى تأويل معنى شق القمر. ونصرف النظر عن نقل رأي الاشراقيين رعاية للايجاز وتحاشي الوقوع في تكلف التأويل. وطالما اثيرت التساؤلات حول حقيقة التأويل، والى أي مستوى بامكاننا التصرف في الظواهر الدينية، وحمل الكلمات على خلاف معانيها الظاهرية. ولا نملك نحن المتّسع من الوقت للحديث

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٥.

هنا عن معنى التأويل والحالات التي يجوز فيها اللجوء اليه، غير ان الامر الذي لا شك فيه هو ان القول بالتأويل في كافة الظواهر الدينية، يتعارض مع ضرورة الدين، ولم نجد أحداً الى اليوم يقول بمثل هذا الرأي. فالقول بالتأويل في جميع الامور، يبعث على بث الفوضى والخلل في النظام الاجتماعي، وانفصام عرى الحياة.

ورغم أن بعض المفكرين المسلمين قد تحدثوا عن التأويل، وفسّروا بعض الظواهر الدينية على أساسه، إلّا ان هؤلاء جميعاً يتفقون على عدم وجوب حمل الكلمات والالفاظ على خلاف الظاهر، مادام الحمل على الظاهر ممكناً. ومعنى كلامهم هذا هو جواز التأويل في الموضع الذي يستلزم فيه حمل الكلمات على الظواهر، أمراً محالاً وممتنعاً. فالآية الكريمة ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ـ مثلاً ـ من الآيات التي يثير حملها على الظاهر، الامتناع والمحال. وهنا قد يقال بأن قضية «شق القمر» هي الاخرى من القضايا التي يثير حملها على الظاهر اشكالاً، ولا يقرها العقل، لأن القدماء كانوا يؤمنون بنظام هيئة بطليموس، ويعتبرون خرق الافلاك والتئامها، أمراً ممتنعاً، في حين يستلزم شق القمر نوعاً من الخرق والالتئام. وللرد على ذلك قيل ان نظام هيئة بطليموس، لا يُعد من البديهيات، ولم يُقم عليه برهان عقلي. وقد ثبت في هذا اليوم بطلان نظريته، وليس بامكان أحد التفكير وفق هذا الاسلوب. ولا بد من الانتباه الى وجود تفاوت أساسي بين الشيء الذي يمتنع عقلياً، وبين ما يثبت عن طريق التجارب العلمية.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول عن اطمئنان بأن قضية شق القمر وختم النبوة، ليست من القضايا التي لا يمكن الالتزام بظاهرها. ولم يفكر مؤلف «دبستان مذاهب» في مدى دائرة التأويل والى أي حد يجوز العمل به. لهذا نراه يفتح باب التأويل دون حساب، وينبري بكل صلافة لتأويل اصول العقائد الدينية ومبادئها. وكانت نزعته الفرقية تتيح له سوق الآثار الفلسفية الاسلامية نحو اهدافه التي تتمثل في تحقيق مذهبه الالفي. واستعرض هذا المؤلف الآذركيواني

قضية النبوة ايضاً، فقال: «... وقيل في حل ختم الرسالة وانتهاء النبوة وعدم مجيء نبي بعد الرسول العربي: ختم الرسالة، اشارة الى ان خاتم الانبياء هو كل من يتصل بالعقل الفعال ويستفيد منه، لأن اول الانبياء هو العقل الاول والذي هو آدم المعنوي. وخاتم الرسل، هو العقل العاشر، ومن يتربّ بالعقل الفعال، يبطل حكمه بذاته ويصطبغ بلونه. فلو اعتبر مائة ألف رسول ـ مثلاً ـ أنفسهم عين العقل الفعال، فهم جميعاً خواتم الرسل لانهم خواتم العقل الفعال، فيرون انفسهم محواً ويرونه موجوداً.

اما الاشراقيون فيقولون بأن حضرة النور الاقرب هو أول الانبياء، أي أن العقل الاول وخاتم الرسل هو رب النوع الانساني، أي انه العقل الذي يربي النوع الانساني. لهذا فكل من يصل الى رب النوع ويتقرب اليه، يصبح خليفته، بل ويبطل حكمه بذاته، ويقال له خاتم الرسل. وقد قال الشاعر:

الحبيب أضحى كل وجودي، ولا بد لي

أن اضع مرآةً أمامي كي أراه

وقال قاسم خان:

اريد ان ارى نفسي متحداً معك بحيث

لو فتشتَ يوماً عن نفسك لوجدتني بين ثيابك»[١]

وكما نرى في هذه العبارات، سعى هذا المؤلف لتسجيل معلومات لا أساس لها ولا معنى، اعتماداً على تحريف كلمات الفلاسفة المسلمين، مع عدّه ذلك مما يقتضيه التحقيق والحكمة. وله مواضيع تافهة اخرى لا نجد ضرورة لذكرها.

وكنا قد أشرنا في بداية المقال الى ان المرء حينما يتخذ العقل وسيلة وواسطة، ويستخدمه لخدمة اغراضه وأهوائه الخاصة، فلا بد أن ينفتح باب المغالطة والمجادلة، ويختفي نور الحقيقة تحت سحب الانانية والجهل.

وقد نظر هذا الكاتب الآذركيواني في الحقل الثاني من التعليم الحادي عشر الى

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

مسألة ختم النبوة المهمة، كاتصال بالعقل الفعال، ثم تحدث في الحقل الثالث من نفس التعليم عن أحوال الحكماء وعدّ بعضهم متصلاً بالعقل الفعال. وواضح من موضوعات هذين الحقلين وتتابعهما بهذه الصورة، انه يهدف الى فتح باب النبوة بوجه بعض المفكرين الذين ينزع اليهم. لا سيا وقد كانت لديه نزعة شديدة نحو آذركيوان ـ بغض النظر عن وشيجة القربى ـ واطرائه عليه كشخصية رفيعة المقام والمنزلة. وقد تحدث ايضاً عن شخص يدعى «هيربد»، كحكيم الهي واعتقاده انه من سلالة زرادشت وخشور يزدان. وذكر له بعض الكمالات التي من بينها معرفة الفارسية والعربية والرياضة والزهد. والكمال الاخير الذي يراه له هو انه كان يعتبر الاجسام المضيئة قبلته، وفهمه لتصانيف شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي على احسن وجه بحسب الحال والمقال[1].

ومن ذلك نفهم ان هذا المؤلف يعتبر ادراك آثار السهروردي بحسب الحال والمقال، من أرفع مراحل الكمال الانساني. ويؤمن كافة اتباع آذركيوان ايماناً راسخاً بفلسفة السهروردي، ويعدون انفسهم اتباعاً متعصبين لهذا الفيلسوف الاشراقي. ويعتقد الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري كربن ـ الخبير في الشؤون الايرانية ـ بأن الافكار الدساتيرية والآراء الآذركيوانية، هي استمرار للافكار الايرانية القديمة وفي اطار الخط الفكري للسهروردي. وقد أبدى رأيه هذا في المقدمة التي كتبها بالفرنسية على مجموعة مصنفات شيخ الاشراق. والحقيقة هي ان الفكر الآذركيواني، ليس استمراراً للافكار السهروردية، وهناك بون شاسع بين ما تتحدث عنه هذه الفرقة وبين ما كان يسعى شيخ الاشراق لتحقيقه.

ان فلسفة السهروردي، نظام فلسفي منسجم ومتّسق، يقوم على سلسلة من الاصول والقواعد، وقد بدأ الفلسفة ـ كما قال ـ من حيث انتهى ابن سينا. وتحدث عن العقل الخالد والنور وأعرب عن اعتقاده بأن شعلة نور الحقيقة قد بلغت آخر مراحل تشعشعها وكمالها في وجود خاتم الانبياء ﷺ، في حين عبّر مؤلف

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٧.

كتاب «دبستان مذاهب» ـ والذي يعد من كبار مفكري الاذركيوانية ـ عن شكوكه في ختم النبوة بخاتم الانبياء، ولجأ ما استطاع الى التأويل للتعتيم على هذه الحقيقة.

والحقيقة ان ما جاء في آثار الفرقة الآذركيوانية لم يكن سوى التقاط وادغام غير متجانس لعناصر فكرية متباينة. ومن الواضح ان اصحاب الفكر اللقيط، لا يمكن أن ينالوا عمق الحقائق أو يدركوا كنه الاشياء. والعكس صحيح ايضاً، أي ان الذين يعجزون عن الوصول الى أعماق الحقائق، يضطرون للاقبال على الالتقاط. ويدعي مفكرو الفرقة الآذركيوانية انهم يفهمون الفلسفة، إلّا انهم لا يتعاملون معها بشكل جاد، وانما كانوا في واقع الامر من اهل البدع وصنّاع المذاهب. وتكشف آثارهم عن انهم غير متفاعلين مع الفلسفة وعاجزون عن تناول القضايا الفلسفية المهمة.

والافكار الآذركيوانية ليست غير منسجمة مع المبادئ الاسلامية الاساسية فحسب، وانما لا ينسجم بعضها حتى مع اصول الديانة الزرادشتية أيضاً. والعمل الذي قام به آذركيوان في مطلع القرن الحادي عشر الهجري، شبيه جداً بما قام به مفكر زرادشتي آخر يدعى آذرفرنبغ في مطلع القرن الهجري الثالث. فقد قام هذا الرجل ـ وكان رئيس زرادشتية فارس ـ بمناظرة شخص آخر يدعى داود اورمزد اعتنق الدين الاسلامي وتسمى باسم وهب الله أو عبد الله، في مجلس المأمون العباسي. وسُجّلت هذه المناظرة في كتاب يدعى «غجستك باليش»[١] يُحتمل ان يكون من تأليف آذرفرنبغ نفسه. وقد هاجم الزرادشتي الحديث العهد بالاسلام الثنوية ضمن مسلسل من الاسئلة، وأشكل على وجود الاضداد في العالم وعبادة النار. وكانت تلك المناظرة قد جرت بطلب من آذرفرنبغ وحضرها العديد من علماء اليهودية والمسيحية. وقد أجاب على كافة اسئلة داود اورمزد ـ المسلم الحديث الاسلام ـ وكان الخليفة يستمع الى ما يُطرح من اسئلة وأجوبة

---

(١) اباليش أو اباله، لفظة محرفة عن عبد الله أو وهب الله.

بوقار واتزان.

والتفاوت الاساسي بين آذرفرنبغ في القرن الثالث وآذركيوان في القرن الحادي عشر هو دفاع الاول عن الزرادشتية باخلاص وايمان، في حين لم يكن لدى آذركيوان ايمان كامل بهذه الديانة[١]، وسعى لتمييع الاعتقادات الاسلامية لدى المسلمين، إلّا انه لم يكن لديه البديل. والتفاوت الآخر الملاحظ بين الاثنين هو ان الاول لم يدّع الفلسفة ولم يطرح نفسه كفيلسوف، في حين طرح آذركيوان نفسه كشخصية فلسفية بارزة.

(١) غجستك اباليش، الذي يضم مناظرة آذرفرنبغ مع داود اورمزد، تحقيق صادق هدايت.



الفقيه الفيلسوف أم فيلسوف الفقهاء؟

ليسوا قلة الفلاسفة المسلمون الذين كانت لديهم معرفة كاملة بالفقه، بل ويمتلك البعض منهم ملكة الاجتهاد. فالفيلسوف الاول في العالم الاسلامي والمعروف بالمعلم الثاني، كان عارفاً بعلوم زمانه، ولم يكن غريباً على علم الفقه.

وبعد الفارابي، كان الشيخ الرئيس ابن سينا ونصير الدين الطوسي، من بين الفلاسفة الذين يلمّون بعلم الفقه ومبادئه. كما لا يشك احد في اجتهاد الفيلسوف السيد الداماد في علم الفقه. وكان صدر المتألهين الشيرازي، صاحب نظر في هذا العلم ايضاً، ولديه في بعض مسائله آراء جديرة بالملاحظة. ولا يصدق عكس هذه القضية، حيث ليس بالامكان القول بأن الكثير من الفقهاء، على معرفة بالفلسفة أو على أُنس بالفلاسفة، لأن بعضهم ليسوا جاهلين بها فحسب، وانما كانوا يعبرون عن معارضتهم لها ايضاً.

والعارفون بتاريخ الفقه والفلسفة الاسلامية، يعلمون جيداً بعدم تحقق أي سلام وصلح بين الفقهاء والفلاسفة، وسعى الفقهاء وبكل ما لديهم من طاقات وجهود لتكفير الفلاسفة وعزلهم في بيوتهم. وكان الفقهاء على رأس اولئك الذين عارضوا ابن سينا وأدانوا الكثير من مواقفه الفكرية.

ولا يخفى على اهل البصيرة ان مقتل شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي

بمدينة حلب السورية، قد حدث على أساس فتوى فقهاء اهل السنة في هذه المدينة. وكان صدر المتألهين الشيرازي قد أمضى السنين الطوال من عمره منعزلاً في احدى قرى كهك، على بعد عدة فراسخ من مدينة قم المقدسة، بفعل الضغوط والممارسات الشديدة التي كان يوجهها فقهاء زمانه اليه. وقد عبّر عن تذمره من اوضاع زمانه وسوء تصرف عصره معه في مقدمة رسالته «ثلاثة اصول». ورغم هذا، ليس من الانصاف والعدل أن لا نعرف الفقهاء الفلاسفة، ونتجاهل دورهم في نشر الافكار الفلسفية.

وهناك بين فقهاء الشيعة من ليس لم يعارض الفكر الفلسفي فحسب، وانما عدّ نفسه جزءاً من الفلاسفة ايضاً وصنّف في الحقل الفلسفي. فهل هناك أحد لا يعرف ان العلامة الحلي كان ذا افكار متألقة في العلوم العقلية والفلسفية، رغم انه كان بطل الميدان الفقهي ايضاً؟ فبالرغم من انه قد انبرى على صعيد العلوم العقلية لتأليف الكتب الكلامية غالباً، إلّا ان علم الكلام كان قد اصطبغ بالصبغة الفلسفية بين المفكرين الشيعة بعد اقتحام نصير الدين الطوسي لهذا الميدان، حتى اصبحت الكتب الكلامية من بعده، لا يفصلها بون شاسع عن الكتب الفلسفية. وكان كتاب «شرح التجريد» للعلامة الحلي، يُدرّس لفترة طويلة من الزمن، ولازال يرجع اليه اهل العلم والفلسفة حتى يومنا هذا. ولا نريد ان نتحدث عن كتاب «تجريد الاعتقاد» للطوسي والشروح التي كُتبت عليه، إلّا ان الذي لا بد أن يُقال هو ان شرح العلامة الحلي يفوق كافة الشروح الاخرى، ويتميز بميزات خاصة عنها.

ولم يكن العلامة الحلي هو الوحيد الذي كان بطل ميدان الفقه من جهة، وذا شهرة واسعة في العلوم الكلامية والفلسفية من جهة اخرى. فكان بهاء الدين محمد بن الحسن الاصفهاني الشهير بالفاضل الهندي، هو الآخر من الوجوه التي اشتهرت في العصر الصفوي بتسلقها لذروة الفقه، وتصانيفها القيمة في علم الكلام والفلسفة. ويُعد كتابه «كشف اللثام»، من اهم آثاره الفقهية وأهم الآثار الفقهية الشيعية في العصر الصفوي. وقد اقبل عليه كبار فقهاء الشيعة خلال القرون

الثلاثة الاخيرة. ولا يمكن لاحد أن ينكر تأثيره على نمط التفكير والاسلوب الفكري عند فقهاء الشيعة. واعتمد صاحب الجواهر ـ الذي يُعد من أبرز فقهاء الازمنة الاخيرة ـ كثيراً على هذا الكتاب، ولم يكتب أي جزء من جواهره بدون الرجوع اليه. أما حول المكانة العلمية والفقهية التي كان عليها الفاضل الهندي، فيكفيه أن قال فيه صاحب الجواهر (محمد حسن باقر الجواهري ت ١٨٤٩ م): «لو لم يكن الفاضل في ايران ما ظننت ان الفقه صار اليه»[١].

وفي الفترة التي كان يرفع فيها الفاضل الهندي لواء الفقه والاجتهاد في مدينة اصفهان الايرانية، كانت هذه المدينة تحت نفوذ وهيمنة الفكر الإخباري. وكان العلامة المجلسي يتميز عن سائر الإخباريين باعتدال اكبر. ورغم هذا فأغلب آثاره بما فيها الفقهية والكلامية، لم تتجاوز إطار الترجمة الظاهرية للاخبار والاحاديث. ورغم مرور فترة طويلة على وفاة المرحوم العلامة المجلسي، لازال في اصفهان من يعمل بطريقته، ولا يتحدث إلّا على أساس ظواهر الاخبار والاحاديث.

أحد العلماء الإخباريين القاطنين في ضواحي اصفهان، والذي تربطني به رابطة طويلة من المعرفة والصداقة، يعتبر كل بحث على صعيد القضايا الدينية والمذهبية، أمراً زائداً، ويعتقد ان الاخبار والاحاديث قد حددت كافة المهام الفردية والاجتماعية، ولم تترك المجال للبحث والنقاش. ومثل هؤلاء، بمثابة استمرار للطريق الذي سلكه العلامة المجلسي وأضرابه. وفي تلك الفترة التي كان فيها العلامة المجلسي وسائر الاخباريين يعملون وفق هذا النمط من الرأي، كان هناك ايضاً عدد من كبار المجتهدين يعيشون في هذه المدينة منهمكين في استنباط الاحكام الشرعية اعتماداً على الاستدلالات العقلية وعلى ضوء علم اصول الفقه. ويُعد كل من آقا جمال الخوانساري والفاضل الهندي، ممثلين بارزين لهذا النمط

---

(١) الفوائد الرضوية، ص ٤٧٨، نقلاً عن كتاب «احوال وآثار الفاضل الهندي» تأليف رسول جعفريان، اصدارات انصاريان، قم ١٩٩٥، ص ٣٥.

الفكري. ولم يقتصر الفاضل الهندي على تأليف كتاب «كشف اللثام» في ترسيخ اسلوب الاستنباط ونشره، وانما انبرى لتأليف عدة آثار فلسفية وكلامية ايضاً لتمهيد الطريق امام طلاب العلوم العقلية. ولا يُعرف استاذ الفاضل الهندي على صعيد علم الكلام والفلسفة، إلّا ان انتهاءه من تعلم المعقول والمنقول وهو في الثالثة عشرة من العمر، يدعونا للقول بثقة اكبر ان اباه قد لعب دوراً مهماً في ذلك.

فكانت مدينة اصفهان اذاً مركزاً للاخباريين والمحدثين من جهة، وموقعاً مهماً لمدرسة فلسفية كبرى من جهة اخرى. وقد تأسست هذه المدرسة الفلسفية القوية على يد السيد الداماد وصدر المتألهين الشيرازي، واستمرت على يد أتباعهما.

ووُلد الفاضل الهندي عام ١٠٦٢ هـ وتوفي عام ١١٣٧ هـ، واقترنت حياته مع ايام ازدهار المدرسة الفلسفية الاصفهانية الفتية. ولم تكن أفكار صدر المتألهين وآراؤه قد عُرِفت بشكل واضح بعد، وقلما كان يعرف الناس آثاره. ولهذا السبب لم يشر الفاضل في آثاره الفلسفية الكلامية الى أفكاره ولم يستعرض إبتداعاته الفكرية والفلسفية.

والفاصل الزمني بين وفاة صدر المتألهين وولادة الفاضل الهندي لا يزيد عن ١٢ عاماً، إلّا انه كان يتحدث في آثاره الفلسفية الكلامية وكأنه لا يمتلك ادنى اطلاع على افكار صدر المتألهين وآرائه الفلسفية. هذا في حين كان لديه اطلاع كامل على آثار ابن سينا لا سيما كتاب الشفاء. ويكشف تلخيصه المهم لهذا الكتاب والذي حمل عنوان «اخوان الصفا على فهم كتاب الشفاء» عن اشتغاله بتدريس الحكمة المشائية لسنوات طويلة. وقد طُبع جزء من هذا الكتاب المهم في الجزء الثالث من «منتخبات من آثار الحكماء الالهيين الايرانيين». وقد وعد السيد جلال الدين الآشتياني حفظه الله تعالى في هذا الكتاب بنشر نسخة كاملة ومصححة لتلخيص الشفاء المذكور مع حواشي الفاضل الهندي على: عقائد

النسفي، وبعض مباحث شرح المواقف، وشرح هداية الميبدي ورسالته في القضاء والقدر. نأمل أن تُطبع هذه الآثار وتُنشر قريباً كي ينتفع بها الباحثون عن الحكمة.

وللفاضل الهندي آثار متنوعة وعديدة في مختلف علوم زمانه. والكثير من هذه الآثار كتبها على شكل حاشية وتعليقة، على غرار سنّة السلف وطريقة الماضين. وله كتب مستقلة سجّلها فهرس آثار هذا المفكر الكبير[1]. ويعد كتاب «الحكمة الخاقانية»، من الكتب المستقلة التي ألفها في حقل الفلسفة والكلام، وأوضح فيها مواقفه الفكرية. وقد ألفه باسم الامبراطور الهندي محمد اورنغ زيب بهادر عالمغير، ولهذا سمي بالحكمة الخاقانية؛ والخاقان تعني الامبراطور أو الملك.

ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء مختلفة ومتمايزة، تتناول القضايا المنطقية، والطبيعية، والالهيات. وكان الفاضل وعلى العكس من علماء زمانه، يتميز بنثر بسيط وقلم سلس، بامكانه أن يستعرض المسائل الفلسفية الكلامية المعقدة باسلوب سهل واضح. كما كان لديه العديد من الابداعات والافكار الجديدة التي يمكن ملاحظتها في مواضع عديدة من هذا الكتاب.

والواقع ان الابداع والتحديث على صعيد القضايا المنطقية، ليس بالامر الهين أو السهل، وقلما وُجد من لديه كلام حديث بهذا الشأن. والفاضل الهندي وبعد دراسته لمعنى الدلالة وماهية المفهوم من حيث الكلية والجزئية والمشكك والمتواطئ، يذكر أقسام المفهوم التي يعتقد انها تبلغ ٧١ قسماً. ودراسته لهذه الاقسام في كتاب الحكمة الخاقانية، لم يُلاحَظ شبيه لها في سائر كتب المنطق. وتعامل وفق هذا النمط ايضاً مع القضايا الحملية والشرطية. وبلغ بأقسام كل من هاتين القضيتين رقماً كبيراً من خلال دراسته الدقيقة. فبلغ بالقضايا الحملية ١٣٠٠ قضية، وبالقضايا الشرطية ٤٠٣٢ قضية، وهذا ما انفرد به ايضاً عن سائر

---

(١) للاطلاع على فهرس آثار الفاضل الهندي، يراجع كتاب «أحوال وآثار بهاء الدين محمد الاصفهاني»، تأليف رسول جعفريان، ص ٤٨ ـ ٦٧.

كتب المنطق.

والقضية الاخرى التي طُرحت في جزء المنطقيات من الكتاب، قضية الحد التام والمعرِّف نسبةً الى المحدود والمعرَّف. وقد ادرك قضية الدور في الحد التام وسعى لحل هذه المشكلة، فطرحها اولاً بالشكل التالي: «قال البعض بامتناع تعريف الشيء، لأنه لو كان المعرَّف نفس المعرف، فهذا يعني تعريف الشيء بنفس الشيء، وهذا يستلزم الدور المحال. واذا كان المعرَّف جزءاً من المعرف، فهذا يعني تعريف ذلك الجزء لنفسه، لأنه معرِّف الكل، ومعرِّف الكل معرّف لجميع الاجزاء؛ أي ان الكل بعينه، جميع الاجزاء، وهذا الجزء جزء من تلك الاجزاء، ومعنى هذا انه معرِّف لنفسه».

وهكذا نرى ان مشكلة وجوب الدور في قضية الحد التام، مشكلة جادة، ولا بد من الخروج من مأزقها بنوع معقول. وهذه المشكلة شبيهة الى حد كبير بما طرحه المفكرون في الغرب تحت عنوان «الحلقة النقدية»، أو الدور التأويلي والذي يتلخص في «أن فهم اجزاء شيء ما، ضروري دائماً من أجل فهم كل الشيء، في حين ان فهم اجزائه لا يتحقق بدون فهم كل الشيء». وهكذا نرى ان المشكلة الكبرى في الدور التأويلي تتصل دائماً بفهم كلٍّ ما وأجزاء هذا الكل. وهو ذات ما يصدق على الحد التام المنطقي ومحدوده. والدور التأويلي أو الهرمنوتيكي الغربي قد عُرِض بأشكال مختلفة، إلّا ان اساسه في كافة تلك الاشكال، هو قضية الكل وأجزائه. ويعتقد مارتين هايدغر وجورج غادامر ـ وهما من كبار فلاسفة القرن العشرين ـ ان مشكلة الدور التأويلي قد تحولت الى مبدأ أساسي لفهم الانسان لماهيته ووضعه. أي ان فهم الانسان لماهيته، لا يتحقق بدون فهم الوضع الذي هو فيه. كما ان فهم الوضع الذي هو فيه، لا يتحقق بدون فهم ماهيته.

ولسنا في معرض الحديث عن الدور التأويلي أو الهرمنوتيكي بالشكل الذي يعرضه المفكرون الغربيون، ولكننا نؤكد على ان فقيهنا الفيلسوف قد انتبه الى مشكلة وجوب الدور في باب الحد التام والمعرف وعرضها بشكل واضح،

وأجاب عليها قائلاً: «... أما اولاً فيجوز ان يكون المعرِّف عين المعرَّف من وجه، وغير المعرَّف من وجه آخر. وأما ثانياً فيجوز ان يكون المعرِّف جزءاً من المعرَّف مع عدم لزوم الدور، لأن الكل مغاير لتمام الاجزاء، ولا يلزم من تعريف الكل، تعريف أجزائه».

وانبرى الفاضل الهندي في جزء الطبيعيات من الكتاب الى بحث بعض القضايا ذات الصلة بهذا الحقل من المعرفة. ورغم انه يُعد من المتحمسين للحكمة المشائية، إلّا انه رجّح آراء حكماء الاشراق في بعض القضايا، مثل ترجيحه لرأيهم على صعيد حقيقة الجسم، دون أن يتناول قضية الجسم أو يتحدث عنها بشكل مفصل، متذرعاً في ذلك انه قد بحثها في حاشيته على شرح عقائد النسفي. وتحمس في الدفاع ايضاً عن رأي الحكماء في قضية الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، ورفض اقوال المتكلمين بهذا الشأن. كما اشار الى انه قد تحدث حول هذا الموضوع بشكل مسهب في رسالته «الجوهر الفرد». وتحدث ايضاً حول المكان وامتناع الخلاء، وعارض آراء المتكلمين في هذا الموضوع بشدة، لأنه يرى ان الكثيرين منهم ينظرون الى حقيقة المكان وماهيته كبعد موهوم، في حين يرى ان ذلك يتعارض مع الحقيقة لأن المكان، مُشار اليه بالاشارة الحسية، والاشارة الحسية ليست امراً موهوماً.

والحركة في الفلسفة الاسلامية مقسمة الى توسطية، وقطعية، وقد بُحث هذان القسمان بشكل موسع. هذا في حين يعترف بعض الحكماء بالحركة القطعية فقط، ويعترف بعض آخر بالحركة التوسطية. ولا يؤمن الفاضل الهندي إلّا بالحركة التوسطية، وينفي وجود الحركة القطعية، فيقول بهذا الشأن: «إعلم ان الحركة نوعان، الاولى موجودة وهي متوسطة بين مبدأ الحركة ومنتهاها، والثانية معدومة وهي حالة متصلة ممتدة من المبدأ الى المنتهى».

وله مواقف مستدلة ورصينة في الجزء الالهي والامور العامة، ووقف بوجه الكلمات الهشة للمتكلمين. وعدّ إعادة المعدوم أمراً محالاً وممتنعاً، ودافع عن آراء

الفلاسفة في هذا المجال.

والجدير بالذكر ان موقف الفاضل الهندي بشأن امتناع إعادة المعدوم، ذو أهمية بالغة وتترتب عليه الكثير من الآثار، سيما وان مثل هذا الرأي يصدر عن فقيه شهير مثله. ومن الواضح ان الفقيه الكبير المعروف حينما يقول بامتناع إعادة المعدوم، فلا بد أن يُضعف ذلك من موقف المتكلمين الذين عادةً ما يكفّرون الحكماء على رأيهم هذا. وينسجم الفاضل الهندي مع الفلاسفة ايضاً في الرأي الذي يقول: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد».

ونحن نعلم ان اغلب المتكلمين واهل الظاهر، يعارضون الفلاسفة في هذا الرأي، ويتهمونهم بالكفر والالحاد، بينما انطلق الفاضل ليقول بصراحة تامة: «إعلم ان المذهب الحق عند جمهور الحكماء هو أن البسيط لا يمكنه أن يكون علةً لشيئين بدون اختلاف الشرائط والاسباب، لأنه لو لم يتدخل غير ذاته في التأثير، فلا بد أن يكون معلوله مقتضى ذاته، ولا يمكن أن يكون مقتضى الذات أمرين متباينين، واذا كان له معلولان، كان مقتضى كليهما، والمعلولان متباينان...».

وهكذا نرى انه يتحدث بصراحة عن امتناع صدور الواحد عن الكثير. وقد انبرى لطرح هذا الرأي في وقت كان يرفضه الكثير من علماء عصره ويقولون بكفر من يعتقد به. وقد افتى عالم ذلك العصر الشهير العلامة المجلسي بتكفير القائلين بمثل هذا الكلام.

وتتضح أهمية كلام الفاضل الهندي بهذا الشأن، حينما نعلم بأنه كان من تلامذة العلامة المجلسي. وقد أشار المرحوم الكزي الى ذلك، ونقل عن التنكابني قوله ان السلطان حسيناً الصفوي سأل المجلسي ان يعين شخصاً غير بالغ لتعليم نسائه، فعين الفاضل الهندي لهذه المهمة. فخرج من الجناح النسوي يوماً وقد وضع يده على عينه وقال: لقد بلَغتُ وخشيت أن تقع عيني عليهن[١]. وقد لا يكون هذا

---

(١) قصص العلماء، ص ٣١٢، تذكرة القبور، ص ٣٩، نقلاً عن «احوال وآثار بهاء الدين محمد الاصفهاني»، تأليف رسول جعفريان، ص ٢١.

الحدث صحيحاً، غير ان الشيء المؤكد هو ان الفاضل الهندي، عاصر المجلسي وعاش معه في نفس المدينة التي كان قد ولي رئاسة شؤونها الدينية بشكل مطلق. وكشفت مواقفه هذه عن انه كان ذا موهبة كبرى أتاحت له التعبير بسهولة عن افكاره الفلسفية تحت المظلة الفقهية. وقد رفض آراء المتكلمين في أغلب الحالات التي كان يحتدم فيها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين، ومال الى جانب الفلاسفة. وتوجد نقاط عديدة في آثار هذا الفيلسوف الفقيه، تكشف عن عمق فكره وذهنيته الواسعة.

وأثبت بساطة النفس الناطقة عن طريق ادراك البسائط وقال: «... لا شبهة في بساطة من يدرك البسائط بنفسه أو ضمن تصور المركب. فاذا كان مركباً إنقسم، وتنقسم المدركات بانقسامه ايضاً، لأن المدرَك حلّ في المدرِك، والحالّ في الشيء، ينقسم بسبب انقسام المحل. واذا كان المدرِك قابلاً للانقسام، فلا بد أن يكون المدرَك قابلاً للانقسام ايضاً، في حين افتُرضت بساطة المدرَك...»[١].

وهكذا نرى كيف أثبت الفاضل الهندي ببساطة قضية أساسية مهمة. ويمكن إثبات تجرد النفس، عن نفس الطريق الذي تم فيه اثبات بساطة النفس الناطقة، إلّا انه لم يستعرض في الحكمة الخاقانية تجرد النفس ولم يتحدث بشيء على هذا الصعيد.

وله رسالة اخرى باللغة الفارسية تحمل عنوان «بينش غرض آفرينش» أي «الرؤية هدف الخلقة»، تحدث فيها عن ثلاث قضايا عقائدية أساسية هي: التوحيد، والنبوة، والامامة. وقد انصب اهتمامه في هذه الرسالة على تبيين ان الهدف من الخلقة هو المعرفة، مع تمسكه بحديث الكنز المخفي الذي ورد في آثار الكثير من المفكرين والعلماء: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق لأُعرف»[٢].

---

(١) الحكمة الخاقانية، ط ١٩٩٧، ص ١١٩.

(٢) بحار الانوار للمجلسي، ج ٨٤، ص ٩٩.

ويرى بعض العلماء وأهل التحقيق أن بعض كلمات هذا الحديث لا تنطبق مع معايير الصرف العربي، فضلاً عن تشكيكهم في صحة سنده. فكلمة «مخفي» التي وردت فيه، لا تنسجم مع المعيار اللغوي، وكان المفروض ان تحل محـلها كـلمة «خفي».

ولا نرغب في مناقشة مدى صحة كلام هؤلاء، وهل ان كـلمة «مخـفي» قـد استُخدمت في العربية ام لا، لكن القضية الواضحة هي ان الفاضل الهندي، يُـعد فقيهاً كبيراً ولا تخفى عليه مثل هذه الإشكالات. وقد اكّد أن هذا الكلام قد جاء عن لسان الله تعالى رداً على سؤال سأله النبي داودعليه السلام. ويتضح ان الهدف من خلق الله للخلق ـ على أساس هذا الحديث القدسي ـ هو معرفة الله. ومن الجدير أن نذكر بأن من يقرّ بأن المعرفة هي الهدف من الخلقة، فلا بد أن يعترف ايضاً بأن كافة الامور هي مقدمة للمعرفة، وليس هناك أعظم من جوهر المـعرفة في عالم الوجود. وهذا يعني ان العبادات، هي الاخرى مقدمة للمعرفة ايـضاً، وان العمل سيكون من اجل المعرفة، وليس المعرفة من اجل العمل كما يعتقد البعض. وتغدو الجنة على أساس هذا الرأي صورة من صور المعرفة ايضاً، وأسمى مراتب الرضوان الالهي.

ويعتقد الفاضل الهندي في رسالته تلك، ان الغاية القصوى من الخـلقة، هـي المعرفة، مع التزامه ايضاً بلوازم هذا الاعتقاد. وسعى في هذه الرسالة للرد عـلى العديد من الشبهات وإخراج الناس من الجهل والضلال. وتحدث فيها بـاسلوب المتكلمين، وأيّدهم في بعض الاحيان. ومن القضايا الاخرى التي ناقشتها هـذه الرسالة: الحدوث الزماني للعالم، والخلق من العدم.

والحقيقة ان القـول بـالحدوث الزمـاني لـلعالم ودون الاعـتماد عـلى الحـركة الجوهرية، يثير بعض المشاكل التي لا يمكن التخلص منها بسهولة. ولهذا اقترب كبار الفلاسفة الذين سبقوا ملا صدرا من ايجاد مخرج لهذه المشكلة، من خـلال القول بالحدوث الذاتي أو الحدوث الدهري.

ولم يتحدث الفاضل الهندي في آثاره عن الحركة الجوهرية التي تُعد من إبتداعات ملا صدرا (صدر المتألهين)، ولا عن الحدوث الدهري الذي يُعد هو الآخر من الآثار الفكرية للسيد الداماد (ميرداماد)، بينما اكد على قضية الخلق من العدم وحدوث العالم، مع اعتقاده بكفر من يرفض هذا الرأي بل وحتى من يشكك فيه. وما ذهب اليه في هذه الرسالة، هو عين ما كان يصر عليه المتكلمون.

واولئك الذين يصرون على الحدوث الزماني للعالم دون أخذ الحركة الجوهرية للعالم بنظر الاعتبار، يجدون انفسهم مضطرين لاعتبار الحدوث، ملاك احتياج المعلول للعلة. وهذه القضية، من بين القضايا الرئيسة التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة وتنازعوا لفترة طويلة. فالحكماء يعتقدون ان ملاك حاجة المعلول الى العلة، هو الإمكان ولا شيء آخر. في حين اتخذ الفاضل الهندي في كتاب «الحكمة الخاقانية» موقفاً لا يقبله المتكلمون ولا يرتاح له الفلاسفة. فهو يرى ان ملاك احتياج المعلول للعلة، لا ينحصر في الحدوث وحده، ولا في الإمكان وحده، وانما في الحدوث والإمكان معاً: «... إعلم ان الحكماء والمتكلمين قد اختلفوا في ما يوجب الحاجة الى العلة. فقال الحكماء ان إمكان الشيء يجعل الشيء محتاجاً الى العلة، وقال المتكلمون بأن الحدوث الزماني للشيء، يجعل ذلك الشيء محتاجاً الى العلة. والحق هو ان الامكان مع الحدوث كليهما يجعلان الشيء محتاجاً الى العلة، لأن الشيء لو كان ممكناً ولم يحدث وظل على عدمه، فلن يحتاج الى العلة، وهذا ظاهر. ولو افترضناه حادثاً غير ممكن، فلن يحتاج الى العلة ايضاً، لأنه اذا كان غير ممكن، فسيكون واجباً، والوجوب لا يحتاج الى علة...»[١].

وهكذا نراه وبنفس المسافة التي يبتعد فيها عن الفلاسفة، يبتعد عن المتكلمين ايضاً. ومن الطبيعي ان يرفض كل من الفلاسفة والحكماء رأيه هذا. فهو حينما يقول «ولو افترضناه حادثاً غير ممكن، فلن يحتاج الى العلة»، لم يلتفت الى ان افتراض الحدوث والامكان في وقت واحد، أمر لا أساس له وموهوم، لأن

---

(١) الحكمة الخاقانية، ص ١١٣.

الشيء مادام غير ممكن الوجود، فلا يمكن أن يحدث أبداً. ولم يكن اختلاف المتكلمين مع الحكماء، من أجل فرض موهوم. فالجانبان المتنازعان يذعنان بأن عالم الوجود، موجود وممكن. كما انهما متفقان على ان هذا العالم «الموجود الممكن» بحاجة الى أمر من خارجه. والاختلاف الوحيد بينهما يبرز في: هل أن هذا العالم «الموجود الممكن»، محتاج الى العلة لأنه ممكن، ام لأنه حادث؟

ويتفق متكلمو الاديان على أن ملاك حاجة هذا العالم الى العلة، هو الحدوث لا شيء آخر، في حين يرفض الفلاسفة هذه الفكرة ويعتقدون أن عنوان الحدوث لا يتحقق إلّا بعد وجود الشيء، في حين لا بد من تحقق ملاك حاجة الشيء الى علته قبل وجوده. وقد تم مناقشة هذه القضية بشكل مفصل في مبحث الحدوث والقدم، ولن نكرر ذلك هنا. إلّا ان الامر الذي لا بد من إلفات النظر اليه هو ان الفاضل الهندي قد ابتعد عن مواقف الفلاسفة في بعض المواضع واقترب من مواقف المتكلمين. فانطلاقاً من كونه فقيهاً بارزاً ما كان بامكانه ان ينسجم مع الفلاسفة في كل الاحوال والمواقف. فقد سعى لاخذ الاوضاع الاجتماعية بنظر الاعتبار في نفس الوقت الذي بذل جهوده الدائبة لحفظ قيم الشريعة ومعابيرها، ولهذا لم يتحدث خلافاً للاحتياط والتحفظ أبداً. وتأليفه لكتابيه الفلسفيين الكلاميين باسم سلطانين من سلاطين زمانه، يعبّر عن موقفه الاحتياطي الحذر.

وقد كتب رسالته الفارسية الثانية التي اشرنا اليها، باسم السلطان حسين الصفوي. بينما قلنا ان الحكمة الخاقانية قد كتبها باسم السلطان الهندي محمد اورنغ زيب. والجدير بالذكر انه قد سافر مع ابيه في عنفوان شبابه الى الهند، ولهذا اشتهر حين عودته من هناك بالفاضل الهندي ولم يكن مرتاحاً لتلك الشهرة، لكن مثل تلك الاسفار كان كثيرة في تلك الايام، وطالما كان يسافر العلماء والادباء الى الهند بسبب الظروف الثقافية والاقتصادية.

والجدير بالذكر ان الهند وبعد غزو الامير تيمور الغوركاني (تيمورلنك) لها وعودته الى آسيا الوسطى، تعرضت بعد ما يزيد عن مائة عام الى غزو حفيده

ظهير الدين محمد بابر، واستطاع أحفاده ان يحكموا هذه البلاد المترامية الاطراف لمدة ثلاثة قرون ونصف، وعُرِفت هذه السلالة بمغول الهند العظماء أو البابرية أو الغوركانية. وتولى السلطة بعد بابر ابنه همايون، ثم اكبر شاه بن همايون، ثم جهانگير بن اكبر شاه، ثم شاه جهان بن جهانگير، ثم اورنغ زيب بن شاه جهان. ويُعد اورنغ زيب الملقب بـ«عالمگير» آخر امبراطور قوي في دولة المغول المسلمين بالهند، وهو نفس الامبراطور الذي كتب الفاضل الهندي كتابه باسمه. ويعتبر العصر البابُري، عصر الازدهار الثقافي في الهند ونمت خلاله اللغة الفارسية والادب الفارسي في هذه البلاد ايضاً. وعُدّت اللغة الفارسية، اللغة الرسمية بالهند في عهد الامبراطور اكبر شاه، فكانت هذه اللغة هي اللغة الوحيدة للتفاهم في سائر أرجاء الهند[١].

وكان الامبراطور اورنغ زيب، شديد التعصب للدين والشريعة، وبسيطاً في حياته، ومعروفاً بالتقوى حتى انه كان يقتات من كدّ يده. إلّا انه كان في نفس الوقت شديد البطش بمعارضيه حتى انه قتل اخوته كافة لاختلافهم معه، وحكم حوالي ٥٠ عاماً. وقد استحصل فتوى من علماء وفقهاء زمانه لقتل اخيه الاكبر واتخذها حجة للبرهنة على صحة ما قام به[٢]. وفي نفس الوقت الذي كان اورنغ زيب قريباً من فقهاء زمانه، ويستحصل منهم الفتاوى لتأييد بعض ما كان يقوم به من أعمال، كان الشاه حسين الصفوي في ايران يأنس الى الفقهاء ويحترم آراءهم.

وكان الفاضل الهندي يحظى كفقيه رفيع المستوى باحترام هذين الامبراطورين وكتب اثنين من مؤلفاته باسميهما. ولم يتوقف هذا الفقيه البارز ضمن اطار الفقه والفلسفة، وانما كان يعتبر نفسه مجدد رأس المائة أيضاً. فقد ألف في عام ١١٢٦ هـ رسالة قصيرة تحمل عنوان «چهار آئينه» ـ أي المرايا الاربع ـ ذهب في

---

(١) الدكتور السيد محمد رضا جلالي النائيني، «هند در يک نگاه» ـ نظرة الى الهند، ط ١٩٩٦، طهران، ص ٥٤.

(٢) مقدمة كتاب سكينة الاولياء، تحقيق الدكتور تاراجند وجلالي نائيني، ص ٢٤.

مقدمتها الى القول بأنه مجدد الدين الاسلامي ومحييه في القرن الثاني عشر الهجري، وعبارته بهذا الصدد هي: «اما بعد يقول الداعي للدولة الابدية المروجة لدين سيد المرسلين ـ صلوات الله عليه وآله الطاهرين ـ محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف ببهاء الدين، روي عن سيد الكائنات ظهور عالم من هذا الامة يحيي دين الاسلام رأس كل مائة عام، اي يظهر لتقوية الدين ونشر آثاره الظاهرة. ويؤمن اهل السنة بهذه الرواية أيضاً، وذكروا في رأس كل مائة عام عالماً من السنة وعالماً من الشيعة... ومنذ رأس القرن الثاني عشر أي عام ١١١١ والى اليوم أي عام ١١٢٦، لم يُذكر ولم يُسمع أن أحداً من الامامية قد سعى في تجديد الدين المبين، أو ظهرت منه آثار في نشر الاصول والفروع، سوى الداعي محرر هذه الاوراق. والآثار التي ظهرت بحمد الله للداعي في نشر الاصول والفروع ليست خافية ولا مستورة... بل لم يُذكَر ولم يُسمع في عصر من العصور السالفة ان عالماً كالداعي قد صرف تمام اوقاته في الترويج لشرائع الدين النبوي...».

وقد انتقد عالم إخباري يدعى محبّ علي ـ وكان معاصراً للفاضل الهندي ـ هذا الكلام وكلاماً آخر غيره. وانبرى شخص ثالث يدعى عبد الكريم بن محمد الطاهر القمي للتحكيم بين آراء الاثنين ومواقفهما[1].

والحق ان ما ذهب اليه الفاضل في اعتبار نفسه مجدد القرن الثاني عشر لا يخلو من مبالغة. فقد عشق آثاره وكتبه العلمية وأعطاها من القيمة والاعتبار ما يفوق حجمها. ورغم انه كان يتميز بذكاء خارق وانصرف للتأليف حتى قبل سن البلوغ، إلّا ان هذا لا يعني عدم وجود ضعف وخطأ في كلماته وآثاره، وفيما يلي نورد نماذج لذلك الضعف المحسوس في آثاره:

١ ـ استعرض بعض الاقوال والآراء على صعيد حقيقة الوجود وقال: «...

---

(١) طُبعت مجموعة كلمات الفاضل الهندي وانتقادات محب علي وتحكيم عبد الكريم القمي في كتاب أحوال وآثار الفاضل الهندي، تحقيق رسول جعفريان.

يرى البعض امتناع تصوره (الوجود) لأن ذلك يلزم اجتماع المثلين، أحدهما الوجود الخارجي للذهن والثاني الوجود المتصوَّر، ولما كان من المحال اجتماع المثلين، فمن المحال ايضاً تصوره (الوجود)».

وتتحدث هذه العبارة عن امتناع تصور الوجود، والاستدلال على هذا الامتناع. ورغم بساطة هذا الاستدلال، إلّا انه يبدو في غاية القوة والرصانة. إلّا ان الفاضل الهندي يرفض هذا الاستدلال ويقول: «جواب هذا الدليل ظاهر، حيث ان تماثل وجود الذهن ووجود المتصور في الذهن ممنوع، لأن الوجود الاول خارجي، والثاني ذهني، ولا تماثل بين الخارجي والذهني»[1].

وهكذا نرى انه يرفض الاستدلال اعلاه من خلال القول بالتفاوت بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. إلّا انه لم يلتفت الى ان التفاوت بين الوجودين الذهني والخارجي لا يُطرح إلّا على صعيد إدراك الماهيات والمفاهيم، لأن الماهية شيء موجود في الخارج بوجود خارجي، ولا يوجد في الذهن بوجود ذهني. أي أن الماهية ونظراً لكونها غير مشروطة، نراها متى ما تحققت في وعاء ما، وُجِدت بوجود متناسب مع ذلك الوعاء، في حين لا يصدق هذا الكلام على حقيقة الوجود، لانها عين خارجية ومنشئية الآثار. ولهذا لا تترتب على انتقالها الى وعاء الذهن أية آثار خارجية ولا يحمل هذا الانتقال معنى محصلاً، وهذا يعني ان افتراض تصور حقيقة الوجود في الذهن، يلزم اجتماع المثلين.

وحينما يتحدث الفاضل عن التباين بين الوجودين الخارجي والذهني على صعيد ادراك حقيقة الوجود، فهذا يعني انه يقول بنوع من الماهية للوجود والتي يمكن ادراكها، في حين ان حقيقة الوجود لا ماهية لها اطلاقاً، ومن لا ماهية له، لا يمكن ادراكه.

٢ ـ استدل الكثير من الحكماء على اثبات بديهية الوجود وقالوا: الوجود الخاص، بديهي مثل وجود الشخص نفسه لنفسه. وهذا يعني ان الوجود المطلق

---

(١) الحكمة الخاقانية، ص ٩٢.

الذي يُعد جزءاً من الوجود الخاص، بديهي ايضاً، لأن بداهة المركب، تستلزم بداهة أجزائه ايضاً.

ورفض الفاضل الهندي هذا الاستدلال وقال يكفي تصور الوجود المطلق بوجه ما في تصور الوجود الخاص. ولهذا لا يمكن ان نحصل على بديهية الوجود المطلق من بديهية الوجود الخاص[١]. والحقيقة هي ان كلام الحكماء بهذا الشأن، كلام معتبر ورصين، ومن السهل التوصل الى بديهية الوجود المطلق من بديهية الوجود الخاص، مثل وجود الشخص نفسه. غير ان الفاضل الهندي لم يوضح ماذا يقصد بالتصور بوجه ما، ولماذا لا يكون مثل هذا التصور بديهياً؟

ان هذا المفكر الكبير يعتقد ان التصور بوجه ما، لا يمكن أن يكون بديهياً، لأن التصور البديهي من وجهة نظره تصور يكشف عن كنه الشيء، في حين لا يكشف التصور بوجه ما عن كنه الشيء. والجدير بالذكر أن التصور الذي يكشف عن كنه الشيء، لا يُعد تصوراً بديهياً. كما ان التصور بوجه ما، لا يعد غير بديهي في كافة الاحوال. ولهذا يُعد ما ذهب اليه الفاضل بهذا الشأن، قابلاً للمناقشة، ويبقى كلام الحكماء على قوته. فتصور الوجود، تصور بديهي، ولا يمكن القول بأنه يشير الى كنه الحقيقة.

٣ ـ تحدث الفاضل الهندي في كتاب الحكمة الخاقانية حول معنى العدم وقال: «إعلم ان مذهب الحق هو وجود التعدد والتمايز في الأعدام، ولهذا السبب يصبح بعض الأعدام علة للبعض الآخر، لأن عدم العلة علة لعدم المعلول، وعدم الشرط علة لعدم المشروط»[٢].

ونفهم من العبارة السابقة ان الفاضل الهندي يعتقد بتمايز وتعدد العدم، ويرى ان بعض الأعدام تسلك سلوك المؤثر وتظهر في وجه العلية. إلّا انه لم يلتفت الى هذه الحقيقة وهي عدم وجود تمايز في العدم المحض، وان العدم من حيث هو عدم

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٧.

لا يقبل التعدد والكثرة. ولا شك في ان العدم حينما لا يقبل التمايز والتكثر، فلن تكون لديه علية ايضاً. وما ذهب اليه الحكماء من ان عدم العلة، علة العدم، انما هو مجاز وتقريب يُصار اليه عن طريق التشبيه بالملكات. بعبارة اخرى يمكن القول بأن التمايز، يتحقق دائماً بين الوجودات والملكات، إلّا ان إضافة مفهوم العدم الى الملكات، يؤدي الى تمايز الاعدام بشكل موهوم ايضاً. وحينما يُصرف النظر عن التمايز بين الوجودات والملكات، فلن يعود للتمايز بين الاعدام أي وجود. والدليل على ذلك هو ان التمايز لو تحقق في الاعدام، للزم أن تتحقق في كل شيء أعدام غير متناهية.

وقد يُقال لا إشكال عقلي في تحقق الاعدام غير المتناهية، ولا يمكن أن يُطرح كعائق. وقيل في الرد ان تحقق الاعدام غير المتناهية يستلزم تحقق تحصلات غير متناهية، على اعتبار ان التمايز والتفكيك يقودان الى التحصل.

وعلى ضوء ما ذُكر، يمكن القول بأن كلام الفاضل الهندي في حقل تمايز الاعدام ووقوعها كعلة، كلام لا يتّسم بالمنطقية والمسوغ العقلي. وقد استعرض في الحكمة الخاقانية قضايا اخرى، يراها المحققون والباحثون هشّة وغير مدللة. فتحدث عن الوجود، والهوية، والوحدة، ومايز بينها، في حين انها مفاهيم متساوقة من وجهة نظر الحكماء، والاختلافات التي بينها، اختلافات اعتبارية لا غير.



ماهية الفلسفة الاسلامية

لا يسمح عدد كبير من الفلاسفة بالارتياب في إمكان معرفة عالم الوجـود، وبذلوا بوحي من هذا الافتراض أقصى ما في وسعهم لاكتشاف الحقيقة. ولا شك في انّ مناقشة إمكان المعرفة، لا بد وأن يثير افتراض عدم امكان المعرفة أيضاً. وكان قد بدأ استعراض هذا الافتراض بنوع من التشكيك على يد السوفسطيين في الماضي، وأخذ يعبّر عن نفسه في الوقت الراهن من خلال قوالب جديدة واسلوب حديث، وانبرى حشد من المفكرين لمناقشته في هذا الاطار.

ولا نريد أن نتناول القضايا المتصلة بنظرية المعرفة، ونكتفي بالاشارة الى ان الانسان اذا لم يؤمن بامكان حصول المعرفة، فلا يستطيع ان يتحدث حتى عـن عدم امكان حصولها أيضاً، لأن الحكم بعدم امكانها، يُعدّ نوعاً من انواع المعرفة أيضاً.

والمعرفة الفلسفية، نوع من المعرفة التي تختلف عن أية معرفة اخرى. فما يُعد «موضوعاً» أو محوراً في أيّ علم من العلوم، يُستعرض في الفلسفة كـ «مسألة». ومن هنا يمكن ان ندرك بأن الاختلاف بين العـلوم والفـلسفة، ليس مـن نمـط الاختلاف بين علم وآخر. وطالما نوقش السؤال التالي:

ما هو الاساس الذي يقوم عليه اختلاف العلوم عن بعضها والتـفاوت بـين

المعرفة الفلسفية والعلم؟ وهناك من يرى ان اختلاف العلوم عن بعضها يقوم على أساس اختلاف موضوعاتها، فيما يرى آخرون ان اختلاف الاغراض وتباين الدوافع، هو الشيء الوحيد الذي يؤدي الى الاختلاف بين العلوم. في حين ان هناك رأياً ثالثاً يعزو الاختلاف بين انواع العلوم الى الاختلاف في الاسلوب والطريقة.

ومهما قيل على هذا الصعيد، فلا يمكن نكران حقيقة ان الفلسفة ورغم احتفاظها بالمسافة التي تفصلها عن العلوم، إلّا انها لم تخرج عن ميدان الحياة، وعبّرت عن حضورها في دائرة الفكر والثقافة. فالانسان يفتقد الى الحياة الانسانية بدون الفكر والثقافة؛ والفكر والثقافة لا يتحققان بدون نوع من الفلسفة.

وهناك كلام طويل حول مصدر نشوء الفلسفة. ومن الكلام المتداول في هذا المجال ما قاله البعض من أن «الحيرة» و«التعجب»، هما العامل الوحيد الذي يقف خلف نشوء الفلسفة وظهورها. وقد عبّر الحكماء الرواقيون عن رفضهم لهذا الكلام وقالوا بأن الفيلسوف يعيش بزعامة العقل، والقبول بحوادث العالم، والانسجام مع طبيعة الحياة. ولخّص الرواقيون أفكارهم في عبارة شعرية تقول: «لا يجب التعجب أو الوقوع في الحيرة من أي شيء»[١].

وكما ان هناك اختلافاً على صعيد المصدر الذي نشأت عنه الفلسفة، هناك آراء عديدة أيضاً في تعريفها وتحديدها. فهناك من يرى انها بالاساس إجابة لمواجهة قضية الموت، أي انها ليست سوى تفكير عميق حول الموت. وهناك فئة تحمل فكرة معاكسة للفكرة الاولى تماماً، فترى ان الفلسفة تفكر تفكيراً عميقاً في الحياة. والحياة غير المدروسة ـ عند هؤلاء ـ لا تستحق ان تكون حياة. وهذا النمط من التفكير هو الذي أضفى العظمة والقوة على الافكار الفلسفية. ويؤمن انصار هذا النمط الفكري أن علينا أن لا نتصور بساطة الافكار الفلسفية، لانها

(١) الفلسفة الرواقية، جان بيرن، ترجمة بور حسيني، طهران، دار سيمرغ للنشر، ١٩٨٣، ص ١٦٤.

من الممكن ان تكون في منتهى العظمة ولو بصورة غير مباشرة.

ومن تعاريف الفلسفة الشهيرة والتي استقطبت اهتمام حكماء الاسلام هو: «الفلسفة عبارة عن العلم بأعيان الموجودات كما هي موجودة في الواقع، وبمقدار ما يسمح به وسع الانسان».

ويلاحظ في الكتب الفلسفية تعريف آخر للفلسفة حظي باهتمام بعض الحكماء المسلمين، يقول بأن الفلسفة هي التشبه بالإله.

وهكذا نرى وجود الكثير من الاختلاف في وجهات النظر حول تعريف الفلسفة والإفصاح عن ماهيتها الحقيقية. وليس بالامر السهل تقديم تعريف جامع ومانع يحظى بموافقة كافة مفكري العالم وفلاسفته. ورغم هذا يجب أن لا يعزب عن البال أن ما قُدِّم في مضمار حقيقة الفلسفة، ذو صلة بالعقل والتفكير الاستدلالي، وهو ما يمكن أن يُعد الوجه المشترك بين كافة التعاريف السابقة. فالقائلون بأن «الفلسفة تشبّه بالإله»، يدركون الدور الاساس للعقل والبرهان في الفلسفة، إلّا انهم لا يتجاهلون أيضاً لو ان العقل قد فكر خلال نشاطه الدائب بشيء أعلى منه وأكبر، فلا بد أن يكون هذا الشيء إلهاً، حيث لا يمكن العثور في عالم الامكان على موجود أعلى من العقل وأفضل.

وعلى صعيد آخر، يدرك العقل عن وضوح، امتناع ادراك ذات الحق تبارك وتعالى. ومن هنا فالعقل يفكر بشيء يعجز عن ادراك ذاته. وهذا العقل على صعيد آخر لا يرى نفسه عاجزاً عن ادراك العالم، وهو أشبه بالمرآة التي تنعكس فيها صورة هذا العالم. والعالم الذي يتجلى في العقل، انما هو عالم عقلي شبيه بعالم العين. وعلى هذا الاساس يمكن أن نقول ان الانسان يتحول بقوة الفلسفة الى عالم عقلي يضاهي العالم العيني.

وحينما يقال بأن الفيلسوف، عالم عقلي يضاهي العالم العيني، فهذا لا يعني عدم وقوع الخطأ في الادراك الفلسفي، لأن الانسان يتعرض للخطأ دائماً، وكلما كانت افكاره أعمق، فمن الممكن ان تكون اخطاؤه أعمق أيضاً. لكن المهم هو أن تكون

لديه القابلية على ادراك خطئه عن طريق التفكير، ومن ثم الابتعاد عنه.

من هنا نعلم ان الوقوف على الخطأ وتحاشي الوقوع فيه، يتمان عن طريق الفكر والاستدلال. أي ان الخطأ في التفكير يمكن أن يُكتشف عن طريق الفكر والعقل، كما ان تحاشي الوقوع في ذلك الخطأ يتحقق بمساعدة الفكر أيضاً. وحينما نعترف بأن العقل له القابلية على ادراك الخطأ الفكري، يمكن ان نذعن بسهولة انه على علم أيضاً بمستوى محدوديته.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول ان الفيلسوف الذي ينظر الى عالم الوجود بوحي من العقل والاستدلال، سوف يكون جاهلاً بسيطاً بما لا يعرفه. والجاهل البسيط مصطلح يُطلق على من لا يعلم شيئاً ما ويعلم انه لا يعلمه، في حين ان صاحب الجهل المركب لا يعلم الشيء ولا يعلم انه لا يعلم.

والجهل البسيط ليس لا يحول دون تكامل الانسان فحسب، وانما يقود في كثير من الاحوال نحو تطور الانسان ونموه. وقال بعض كبار رجال الحكمة: «غاية ادراك الانسان، أن يدرك عجزه عن ادراك الوجود». ولا يتاح ادراك الانسان لعجزه عن ادراك الوجود، إلّا عن طريق الجهود الفكرية والفلسفية. واولئك الذين يتحدثون عن عجز الانسان عن ادراك حقيقة الوجود بدون بذل اية مساع وجهود فكرية، انما هم واقعون في فخ نوع من التقليد الاعمى، وليس لديهم من عمل سوى تكرار الكلمات كالببغاء.

فكيف يمكن التحدث عن محدودية الفكر دون استخدام الفكر والبصيرة؟ واولئك الذين يتحدثون بهذا الاسلوب انما يريدون التنصّل بشكل دائمي من مسؤولية التفكير الثقيلة. والمهتمون بعالم الفكر يعلمون ان المسؤولية الفكرية ثقيلة للغاية وفي غاية الصعوبة، وقلما يمكن تحملها.

وأغلب اولئك الذين يناهضون الاسلوب الفكري ويدينون الافكار الفلسفية، ويتمسكون بظاهر بعض النصوص الدينية، تتميز نظرتهم الى الدين والمعارف الالهية بالضيق والغموض، بحيث لا يجدون لها موقعاً في عالم الفكر الحر الواسع

العجيب. فهم يتصورون ان الفكر الفلسفي حينما يخرج من ميدان الحياة، تتسع دائرة الدين، وتتمدد أجواء المعنوية. ومما يثير الدهشة وقوع فيلسوف كبير مثل «عمانوئيل كانت» في مصيدة مثل هذا النمط من التفكير ويقول بصراحة تامة: «رأيت من الضروري التخلي عن المعرفة كي افتح الطريق للايمان»(١).

فما ذهب اليه هذا الفيلسوف الالماني يشبه في ظاهره ما ذهب اليه المتشرعون في معارضتهم للفلسفة وما وراء الطبيعة. غير ان الحقيقة هي ان هناك اختلافاً بين الدافع الذي يكمن وراء كل من «كانت» والمتشرعين. فالفيلسوف كانت وانطلاقاً من تحاليله الفلسفية يعتقد ان العقل حينما يضع قدمه في دائرة ما وراء الطبيعة، يعتريه التناقض. لهذا ومن أجل تنزيه ساحة الدين المقدسة عن كل ما يمكن أن يفسر على انه تناقض، لجأ الى القول بوجود اختلاف بين دائرة الدين ودائرة العقل النظري، وفصل احداهما عن الاخرى. في حين تتشبث فئة المتشرعين المناهضة للفلسفة بأدلة اخرى ومن نوع آخر.

وبصرف النظر عن الاختلاف في الدوافع، فالقضية الاساسية هي: هل تقلص الفلسفة والاستدلال وكل ما يتصل بالتأمل والعقل النظري، دائرة الدين والمعارف الالهية، ام ان الحكمة لا تعارض الدين من حيث الاساس ولا تناقضه؟ وللاجابة على هذا السؤال لا بد من الوقوف على معنى «الفلسفة الاسلامية» ومعرفة ماهيتها.

فاذا ما وُجد من يرى ان الاهتمام بالفلسفة واستخدام العقل النظري، يؤدي الى تقليص فضاء الدين والمعارف الالهية، فلا بد له ان يعترف أيضاً بعدم وجود معنى معقول ومحصل للفلسفة الاسلامية، لأن ما تُسمى بالفلسفة الاسلامية سوف لن تكون لها في هذا الحال طبيعة ومصير منفصلان عن الحركة العامة للفلسفة، وانها لن تتحرك خارج القافلة الفكرية. اما ذلك الذي لا يرى وجود أي تضاد بين الفلسفة والدين، فانه ليس لا ينبري الى رفض الفلسفة الاسلامية فحسب، وانما

---

(١) تمهيدات عمانوئيل كانت، ترجمة غلام علي حداد عادل، دار النشر الجامعي، ص ٦.

يبذل جهوده ومساعيه في الكشف عن معناها وماهيتها. فالتفكير في الامور بهدف اكتشاف الحقائق وادراك ماهيتها، ليس امراً غير منبوذ فحسب، وانما اكدت عليه النصوص الاسلامية أيضاً.

ولا يمكن اكتشاف حقائق الامور وادراك ماهياتها بدون الاعتماد على العقل النظري واللجوء الى الاستدلالات الفلسفية بالشكل المعتاد المتداول. ونحن نعرف اشخاصاً يدّعون الكشف والشهود والوصول الى نوع من اليقين عن طريق التجربة الباطنية. ولا يمكن اللجوء الى الاستدلال لرفض ادعاء مثل هؤلاء الاشخاص، لأن الاستدلال الفلسفي لن يُحدث ثغرة في يقينهم الباطني وتجربتهم الروحية.

وهناك بين اصحاب الشهود من يستطيع الاستدلال على تجربته الباطنية وتبريرها للآخرين، في حين هناك من لا يستطيع البرهنة على تجربته الباطنية واثباتها للآخرين. ولا يمكن أن يُقال لمثل هؤلاء بما انكم عاجزون عن اثبات تجربتكم هذه، فعليكم الامتناع عن التحدث بها، لانهم على درجة من الايمان الراسخ بهذه التجربة بحيث لا يمكن منعهم عن التحدث بما هم مؤمنون به. ولهذا السبب لا فائدة من مناقشة اهل الاستدلال أو أصحاب الكشف ومجادلتهم، ولا يجب التحدث معهم بلغة المناظرة.

ولا بد من الالتفات الى هذه النقطة أيضاً وهي ان طريق أصحاب العقل وأهل الاستدلال، طريق معتدل وسليم، وهو مؤثر وناجع أيضاً في حفظ المجتمع البشري من الوساوس والاخطار التي تهدده من قبل المخادعين وأصحاب الافكار المضطربة. وحظي هذا الاسلوب باهتمام الشرع المقدس أيضاً، واذا لم نقل انه جزء من الواجبات، فهو من المندوبات والمستحبات على الاقل. فالدين الاسلامي المقدس لم يأل جهداً في دعوة الناس الى التأمل والتدبر في الامور، وطالما دعاهم الى الاعتبار بالاحداث والموجودات. ولا شك في ان هذا الاعتبار لا يتأتى إلّا عن طريق العقل، ولا يُعرف طريق آخر غير هذا الطريق. ويمكن أن تكون آية

﴿فاعتبروا يا اولي الابصار﴾[1] والآيات الاخرى التي تحمل نفس هذا المضمون، شاهداً واضحاً وقوياً على ذلك. ولو تأمل أحد ما هذه الآية والآيات الشبيهة، لادرك بسهولة ضرورة استعمال القياس العقلي، لأن الاعتبار بالحوادث والموجودات لا يمكن أن يتسنى إلّا من خلال استنباط الامور المجهولة من الامور المعلومة، وهذا هو عين ما يسمى بـ «القياس» بشكل مباشر، أو يُستحصل عن طريق القياس.

ويمكن ان نبلغ مما سبق النتيجة التالية وهي ان على المرء أن ينظر في موجودات العالم وحوادث الوجود ويفكر فيها بواسطة القياس العقلي. ولا ريب في ان هذا النوع من النظر، يُعد من اكمل انواع النظر، وأفضل انواع القياس.

وهذا النوع من النظر، هو ما يعبّر عنه الحكماء والمناطقة بـ «البرهان». واذا علمنا ان الدين الاسلامي المقدس يحث على معرفة الله ومعرفة حقيقة الموجودات عن طريق البرهان، فلا بد من الوقوف على الاختلاف بين انواع البرهان قبل وضع القدم في طريق معرفة الله تعالى. ومن اجل الوقوف على الاختلاف بين انواع البراهين وأنواع القياسات، فلا بد من معرفة مقدمات البرهان وشرائط القياس. وليس بامكان أحد أن يعبّر عن النظر في الموجودات على أساس القياس العقلي بالبدعة، بحجة عدم تداول مثل هذا القياس في صدر الاسلام. فلو عُدّ العقل النظري في الموجودات بدعة، فلا بد أن يُعد علم «اصول الفقه» والعديد من الاحكام الدينية التي تقوم على قواعد هذا العلم، بدعة أيضاً. فعلم اصول الفقه وكما نعلم يولي اهمية كبيرة للقواعد العقلية، ولا يُعد من لا يهتم بهذه القواعد، جزءاً من العلماء الاوفياء والملتزمين بهذا العلم.

العديد من علماء أهل السنة والجماعة ينبرون لاصدار الفتاوى انطلاقاً من القياس الشرعي، إلّا انهم يسيئون الظن بالقياس العقلي ويعتبرونه بدعة. والعارفون بمعايير القياس الشرعي يعلمون جيداً ان استخدام القياس الشرعي لا

---

(١) الحشر، ٢.

يعطي سوى نوع من المظنة لا غير، في حين يفيد القياس العقلي، اليقين، ولا يمكن التشكيك في اعتباره[١].

وما يثير دهشة أهل المعرفة واستغرابهم هو: لماذا يولي البعض اعتباراً للمظنة اكبر من اليقين، ويرجحون القياس الفقهي على القياس العقلي؟ والشيء الوحيد الذي يمكن الاجابة به على هذا السؤال هو: تختلف طبيعة الناس في ادراك الامور وتصديقها، وكذلك اسلوب تعاملهم مع الحقائق ومواقفهم ازاءها. فنحن نعرف افراداً يصدقون بالكلام الخطابي، ويطأطئون رؤوسهم امام اهل الخطابة وينقادون لهم. كما ان هناك من يقتنعون بالقياس الجدلي ويأخذون به أخذهم بالقياس البرهاني. هذا في حين لا يكترث الكثيرون بالخطابة والجدل، ولا يقتنعون إلّا بالقياس البرهاني. ويشغل القياس الشعري والاسلوب التخيلي موقعاً خاصاً أيضاً، ويلعبان دوراً خاصاً.

وأشار القرآن الكريم الى اسلوب البرهان والخطابة والجدل، فقال: ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[٢]. فاذا كانت مفردة «الحكمة»، تعبر عن اسلوب «البرهان»، فيمكن أن تعبّر «الموعظة الحسنة» عن اسلوب «الخطابة»، و ﴿جادلهم بالتي هي احسن﴾ عن «القياس الجدلي».

والناس ـ وكما ذكرنا ـ ليسوا على درجة واحدة من التصديق بالامور، ولكل من هذه الاساليب الثلاثة المذكورة مؤيدون وأنصار. والشريعة الاسلامية ومثل سائر الشرائع السماوية، تدعو الناس الى الحق والحقيقة. والقياس البرهاني، جهد عقلي على طريق اثبات الحقيقة؛ ولا شك في ان الحقيقة لا يمكن ان تتعارض مع الحقيقة.

وكلمة «الحق» ورغم ظهورها بصيغة المصدر خلال الجمل والعبارات، إلّا انها

---

(١) راجع «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، لابن رشد.

(٢) النحل، ١٢٥.

اسم فاعل يُستفاد منه معنى «ذي الحقيقة». وتُطلق هذه الكلمة على عدة معان على نحو الاشتراك، وهذه المعاني هي:

١ ـ الوجود العيني والخارجي بشكل مطلق.

٢ ـ الوجود الدائم والابدي.

٣ ـ القول أو القضية التي تدل على أمر خارجي وتنطبق مع واقعه العيني. وهي صادقة لمطابقتها مع الواقع، وتُدعى حقاً، لانطباق الواقع معها[١].

والحق بمعناه الاخلاقي والحقوقي، له قصة اخرى، لسنا في معرض الحديث عنها هنا. ومهما قيل في الحق، إلّا انه لا يمكن نكران حقيقة ان العقل هو الذي يدرك تميزه عن الباطل؛ والفلسفة هي الجهد الذي يُبذل على هذا الصعيد.

وذهبت الروايات الاسلامية الى ان العقل، هو الشرع الداخلي والحجة الباطنة. وانتزعت بعض الآيات القرآنية عنوان العقل عن الكافرين. ويرى البعض: لما كان الشرع هو الحجة الظاهرة والعقل الخارجي، فلا بد من تصنيف الكافرين ضمن صنف غير العقلاء. ويفسر المرحوم ملا محسن الفيض الكاشاني فضل الله ورحمته بالعقل والشرع ويقول:

(اولئك الذين حُرموا من فضل الله ورحمته ـ أي العقل والشرع ـ انما يتبعون الشيطان).

وقد استند في رأيه هذا الى الآية القرآنية الكريمة التي تقول: **﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلّا قليلاً﴾**[٢]. فكلمة «قليل» في هذه الآية تشير الى الاخيار وأولياء الله. كما فسّر الفيض الكاشاني كلمة «فطرة» التي وردت في الآية: **﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**[٣] بـ «العقل»، وخلص الى القول بأن القرآن المجيد قد عدّ

(١) ابن سينا، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، ج ٣، ص ٩ ـ ١٠.

(٢) النساء، ٨٣.

(٣) الروم، ٣٠.

العقل ديناً. فلو قبل أحد ان الفطرة، يراد بها العقل في هذه الآية، فلا بد له أن يقبل بأن المراد بـ«الدين القيم» هو العقل أيضاً.

والامر الآخر الذي أشار اليه الفيض الكاشاني أيضاً هو: لما كان العقل والدين متحدين أحدهما بالآخر، فالمراد بـ«نور على نور» في آية ﴿نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء﴾، نور العقل ونور الشرع، كما تُعد حقيقة النور شيئاً واحداً[١].

فكما ذكرنا، الشيء الوحيد الذي بامكانه أن يحول دون دخول الشيطان الى حياة الانسان، اتباع نور العقل والشرع. ولا بد من الالتفات أيضاً الى ان الشيطان لا يمكنه اقتحام هذا العالم، إلّا عن طريق وجود الانسان. واتباع العقل والشرع، هو الطريق الوحيد الذي بامكانه أن يحول دون نفوذه الى الحياة. فالانسان كائن لا بد له أن ينطلق في أحد طريقين: طريق الباطل أو طريق العقل والشرع. وحينما يعرض عن طريق العقل والشرع، فلن يكون مصيره سوى الضلال والحيرة.

ما يميز الانسان عن سائر الكائنات، هي قدرته على انتخاب طريقه، وصدور هذا الانتخاب عن ارادة عقلية. وهذا الموجود المنتخب، ليس مثل سائر الموجودات الحية التي تعيش فقط في هذا العالم وتمضي دهرها من خلال معبر اللحظات، وانما هو الكائن الوحيد الذي انبرى للبحث عن معنى عالمه، واستمرار هذا البحث معه طوال حياته. انه يسأل خلال عملية البحث هذه عن نقطة البداية ونهاية الامور، ويتساءل: كيف؟ ولماذا؟ دائماً، ويكرر من أين؟ والى اين؟ على طول الخط. ويبدأ التفكير من حيث يُطرح السؤال. كما أن طبيعة السؤال، تنبئ ولا شك عن نوع التفكير والنمط الفكري.

ولسنا في معرض تناول انواع الاسئلة والاجوبة، لكن الذي لا بد من التأكيد

---

(١) الفيض الكاشاني، اصول المعارف، تحقيق جلال الدين الآشتياني، قم، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٩٥ - ١٩٦.

عليه هو ان الفكر الفلسفي، حيّ بقوة السؤال، ويبقى حياً بها أيضاً. وينتهي هذا الفكر بنهاية السؤال. وما لم يستطع الانسان الابتعاد عن ادراك «ذاته» البسيط ازاء الاشياء، فسيظل غريباً على طرح السؤال الفلسفي. ولا يتحقق الابتعاد عن الذات إلّا اذا تمتع الانسان بنوع من الانفراد الباطني. فمن لا ينفرد من باطنه، لا بد أن يقع ضمن دائرة العامة، والوقوع في دائرة العامة يعني انه يبحث عن نفسه دائماً في مجموعة الاشباه والامثال، ولا علم له بتميزه عن سائر الموجودات.

بتعبير آخر: العامية لا تعني عدم قدرة الانسان على القراءة والكتابة وحرمانه من مطالعة الكتب، وانما المراد بها هنا الحرمان من الانفراد الباطني، وعدم القدرة على الانفصال عما يمكن التفكير به. ومن هنا فالامية لا تستلزم العامية ابداً، كما أن القراءة والكتابة لا تعنيان لا عامية الانسان أيضاً. فهو لا يخرج عن العامية إلّا حينما يبدأ ذهنه بالتفكير خارج إطار الذهنية العامة. والثقافة الناضجة والمزدهرة، تبدأ بالظهور حينما يبدأ «الفرد» بالتفكير منفصلاً عن ذهنية جماعة أو فئة ما، ويتصدى للكشف عن الامور بوحي من المنطق والمعايير العقلية. وقد مرت قرون طويلة على الانسان منذ دخوله الى هذه المرحلة، ولازال مستمراً في طريقه.

واقترن الظهور التاريخي للاديان العالمية مع المرحلة التي وقف فيها الانسان على انفراده. والعكس صحيح أيضاً، أي يمكن القول بأن الظهور التاريخي للاديان قد لعب دوراً حاسماً في وقوف الانسان على انفراده. والدين الالهي، هو الدين الذي لا يختص ببقعة جغرافية أو بامة أو قومية معينة. وبامكان كافة أفراد النوع البشري الاستفادة في انفرادهم من الدين العالمي، واتخاذه مصباحاً في طريقهم. ويختلف الوضع في الاديان المحلية والقومية عما عليه الحال في الاديان العالمية. فحينما يلبي الانسان دعوة الدين العالمي، يجد في نفسه الاستعداد للتحرر من الحدود والقيود والاغلال القومية والعنصرية، وكل نوع من انواع التبعية التي تحبس الانسان في اطار الامور النفسانية.

وقدم القرآن الكريم التقوى معياراً للتفاضل بين الناس عند الله تعالى،

ومصدراً لرفعة الانسان وعلوّ مقامه في العلم والمعرفة. فالعلم والمعرفة، من آثار وثمرات العقل، ولا يمكن بلوغهما بدون النشاط العقلي. وقد ورد في رسالة «معراج نامه» للشيخ ابن سينا ان العلم والمعرفة لا ينفصلان عن العقل بأي حال من الاحوال، ولا يمكن التحدث عن مثل هذا الانفصال إلّا في عالم الاعتبار. وذهب فيها الى ان الحقيقة تُعد عقلاً من حيث كونها مدرِكة، وتُعد علماً من حيث كونها مدرَكة. كما ان هناك عناوين مهمة اخرى تُعد جميعها من شؤون العقل وهي: البصيرة، والتفكر، والتمييز، والحفظ، والخاطرة، والذكر، والعزم، والنية، وغيرها[١]. واذا كانت هذه الرسالة لابن سينا حقاً، فلا بد لنا من الاذعان بايمان هذا الفيلسوف الكبير باتحاد العاقل والمعقول، على العكس مما أبداه في سائر آثاره الاخرى.

ولن نتحدث هنا حول اتحاد العاقل والمعقول، وانما نذكّر فقط بالاهمية الخاصة التي يتميز بها ما اورده ابن سينا في هذه الرسالة على صعيد العقل. وقد تحدث عن النطق والنبوة أيضاً وقال: (... «النطق» هو ادراك المعنى بالذات، و«النبوة» هي ادراك الحقائق بالتأييد القدسي... فـ«روح القدس» كالنقطة، والنبوة كالخط، و«الرسالة» كالسطح، و«الدعوة» كالجوهر، و«الملة» كالجسم، ورونق الجسم بالروح. كذلك قدرة الملة بالنبوة. والجسم عام، والنقطة خاصة، والجسم محسوس ومعين ومدرَك، والنقطة غير معينة وغير مدركة وغير محسوسة «لا تدركه الابصار»).

فالنقطة إذن هي بداية كل شيء، وروح القدس بداية كل عمل. وهيمنة النقطة على الموجودات، معلومة، وهيمنة النفس القدسية على المعقولات ظاهرة، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾... وما يدركه النبي عن روح القدس، معقول محض، وما يقوله، محسوس مزيّن بزينة الوهم والخيال، وقد قال:

---

(١) ابن سينا، معراج نامه، تصحيح نجيب مايل الهروي، مشهد، مؤسسة البحوث الاسلامية، ص ٨٥ ـ٨٦.

«نحن معاشر الانبياء أُمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم». ويمكن ادراك المعقول المجرد بالعقل المجرد، وهو أمر مدرَك لا مُقال. فشرط الانبياء هو أن يعبئوا كل معقول يدركونه، في المحسوس، ويأتوا به في صورة القول، كي تتبع الامة هذا المحسوس. وعلى الانبياء تحسيس المعقول الذي يتميزون به وتجسيده الى الامة، وزيادة الوعود والآمال، وتصعيد التصورات الحسنة من اجل أن تبلغ الشروط الكمال، وكي لا ينحل أو يختل أساس العبودية، ولا يختفي مراد النبي. وحينما يصل الى العاقل، يدرك بعقله ان كلمات النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرمزية، حافلة بالمعقول. والشخص الغافل ينظر الى ظاهر الكلام، ويتعلق قلبه بالمحسوسات، ويجول في الخيال، ولا يخرج عن عتبة الوهم»[1].

ونرى من العبارات السابقة ان ابن سينا يرى جميع احكام الشرع وأوامر الدين، اموراً معقولة ويعتقد ان هذه الحقائق المعقولة مغطاة بكساء الالفاظ والكلمات، وتُعرض في حدود فهم الناس ودرجات ادراكهم. ولا ريب في اختلاف الناس في درجات الفهم، واستفادة كل شخص من الحقائق الدينية بحجم فهمه ودرجة ادراكه، علماً بأن الدرجات المتفاوتة للحقيمه، لا تضر بوحدتها ابداً، وبامكانها ان يكون لديها تجليات مختلفة.

ويمكن ان نفهم من هذا الكلام ان المعقولية هي المعيار في الامور، وكلما تعالى المرء في عالم العقل، اقترب من الحقائق المعقولة. ويعتقد ابن سينا أن ليست هناك نعمة افضل وأسمى من الاتصال بالحقائق العقلية. ويرى أيضاً ان نعم الجنة على اختلاف انواعها، ليست سوى ثمار شجرة المعرفة، ومظاهر العقل. وقد عبّر عن احترامه لشخصية امير المؤمنين علي عليه السلام وأبدى تواضعه له، وأشار اليه بالمعقول بين المحسوسات. واستند الى حديث للرسول صلى الله عليه وآله وسلم موجه للإمام علي عليه السلام، في تسليط الضوء على مقام العقل والقرب العقلاني، فقال: «قال اشرف الناس وأعز الانبياء وخاتم الرسل ـ عليهم السلام ـ لمركز دائرة الحكمة وفلك الحقيقة وخزانة

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٠ـ٩٣.

العقل، امير المؤمنين علي عليه السلام: «يا علي اذا رأيت الناس مقربين الى خالقهم بأنواع البر، تقرب اليه بأنواع العقل تسبقهم». ولا يصدق مثل هذا الخطاب إلّا على رجل عظيم مثله كان معقولاً بين المحسوسات. وقد قال له يا علي اذا رأيت الناس يجهدون انفسهم في كثرة العبادة، فاجهد نفسك في ادراك المعقول، كي تسبقهم جميعاً. ولا جرم فانه قد ادرك الاسرار بعين البصيرة العقلية، فادرك الحقائق كافة، وأدرك المعقول حتى أضحى عنده وكأنه يراه، ولهذا قال عليه السلام: «لو كُشف الغطاء ما ازددت يقيناً». وليست هناك نعمة للانسان افضل من ادراك المعقول. فالجنة المزيّنة بأنواع النعيم والزنجبيل والسلسبيل، ادراك للمعقول. والنار ذات الاعقاب والاغلال، انما هي استمرار للاعمال الجسمانية التي تلقي بالناس في جحيم الهوى وتوقعهم في قيد الخيال وعذاب الوهم. ويرتفع عذاب الوهم وقيد الخيال بالعلم أسرع من العمل، لأن العمل متحرك، ولا يُنجَز المتحرك إلّا بالمحسوس، في حين ان العلم، قوة الروح، ولا ينهض به سوى المعقول. وقد قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «قليل من العلم خير من كثير من العمل» وقال كذلك: «نية المؤمن خير من عمله»، وقال امير المؤمنين علي عليه السلام: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»، أي ان قيمة الانسان وشرفه ليس إلّا في العلم»[١].

وعلى ضوء ما أشرنا اليه يمكن ان نقول بان ابن سينا ينبري كفيلسوف كبير، لبذل الجهود والسعي من اجل اكتشاف الحقيقة، إلّا انه يعلم أيضاً باستحالة ادراك الحقيقة بدون الاهتمام بالمعايير العقلية. أي أن الفيلسوف انما صار فيلسوفاً لأنه يستخدم كل ما لديه من جهد ونشاط لاكتشاف الحقيقة، إلّا ان حقائق الامور ليست سوى معقوليتها. وحينما يتحدث الفيلسوف عن ادراك الحقيقة، يدرك أيضاً ان الاديان السماوية توجه خطابها للعقل، وان الله تعالى يتحدث في رسالته المحيية، الى أصحاب العقول. بتعبير آخر: العقل هو الذي يكلِّف، ويتحرر الانسان بدونه من كل إلزام وتكليف. وتحدثت الروايات الاسلامية عن مخاطبة العقل، وتعيين

(١) المصدر السابق، ص ٩٥.

كل ثواب وعقاب، للانسان العاقل فقط.

فحينما نال الانسان مقام العقل، تألقت شعلة من نور النبوة، فسطعت حياة الانسان في ظل هذا النور. وقد عُدّ العلماء ورثةً للانبياء لانهم استفادوا من نور العقل. ولا يمكن ان يتوقع أحد من الانسان العاقل ان يطأطئ رأسه للامر غير المعقول أو يرضخ له. وما كان خلافاً للعقل في حد ذاته، لا يمكن أن يحظى بقبول العقل. غير ان العقل يفتح أذرعه دائماً للامور المعقولة، وليس يقبلها فقط، وانما يتحدث عن نوع من الاتحاد معها. وقد يُقال هنا ان تقسيم الامور الى قسمين معقول وغير معقول، لا يمكن أن يفيد في حل بعض المسائل، لأن هناك من المسائل ما لا يتعارض مع العقل، إلّا انه يعجز عن ادراكها، ويمكن أن تُعد مما وراء طور العقل، كبعض القضايا الدينية. أي ان مثل هذه القضايا والمسائل ورغم انها ليست غير معقولة، لكن العقل يعجز عن ادراك كنهها وحقيقتها.

وللاجابة على هذا التساؤل، لا بد من طرح سؤال آخر لا يمكن تجاهله بسهولة وهو: كيف يتحقق الاعتراف بوجود امور ما وراء طور العقل؟ فهل العقل هو الذي يدرك تحقق طور ما وراء طور العقل أم ان ذلك الادراك يتم في غير العقل؟ ولا ريب ان أي ادراك يتحقق للانسان، لا بد وأن يرتبط بالعقل، ولا يمكن التحدث عن الادراك بدون النشاط العقلي. ولهذا حينما يُشار الى طور ما وراء طور العقل، فمعنى هذا ادراك العقل لمحدوديته. فادراك المحدودية، من عمل العقل؛ واذا كان العقل عاجزاً عن ادراك هذه المحدودية، لما كان هناك حديث عن طور ما وراء طور العقل.

وأولئك الذين أقبلوا على دراسة التضاد بين الحب والعقل، قد غفلوا عن هذه الحقيقة وهي: اذا لوحظ وجود تضاد بين الحب والعقل، فان هذا التضاد يعود الى المراحل الدنيا من الحب والعقل، لأن الحب الكامل لا يمكن ان يتناقض مع العقل الكامل، وانما يسيران باتجاه واحد دائماً. والدليل على ذلك هو ان الرسول محمداً ﷺ كان أعقل الكائنات وأشدّها حباً في وقت واحد.

واضافةً لما سبق، لا بد من الالتفات الى قدرة العقل على الاحاطة بكافة انواع موجودات العالم ومختلف انحاء العلاقات بين الامور، إلّا ان اياً من هذه الموجودات يعجز عن الاحاطة بالعقل. أي ان العقل بامكانه تحليل الامور وتجزئتها، ومن ثم الاشراف عليها والاحاطة بها عن هذا الطريق، في حين ليس بمقدور أي موجود من موجودات هذا العالم ان يحلل العقل ويجزئه ويحيط به ويشرف عليه.

ولا شك في ان تحليل الشيء، لا يمكن أن يتحقق بدون نوع من الاشراف عليه. لهذا لو بادر العقل الى تحليل الامور، فلا بد أن يكون لديه اشراف عليها، ويمكن ان يُعدّ هذا الاشراف تفوقاً. وهذه قضية مطروحة منذ الزمن القديم، وتحدث فيها الكثير من المفكرين. وكان الشيخ نجم الدين الرازي من بين من تناولوها، وقد درسها في رسالته المسماة «العشق والعقل». كما استعرضها الخواجة عبد الله الانصاري قبل نجم الدين الرازي، وتحدث عن مناظرة بين العقل والحب:

«... قال العقل: انا سبب الكمالات. فقال الحب: لا، انا في قيد خيالاتي. قال العقل: انا مصر الجامع المعمور. فقال الحب: انا فراشة مجنونة مخمورة. قال العقل: انا من أشعل شعلة الغنى. فقال الحب: انا من يحتسي جرعة الفناء. قال العقل: انا إسكندر العارف، فقال الحب: انا درويش العتبة. قال العقل: انا الصرّاف المنزه الخصال، فقال الحب: انا محرم حرم الوصال. قال العقل: انا أهتم بالتقوى، فقال الحب: انا لا التفت الى المراء. قال العقل: انا الاعظم في مدينة الوجود، فقال الحب: انا أفضل من وجود الوجود. قال العقل: لي العلم والبلاغة، فقال الحب: انا لا أعبأ بالعالَمين. قال العقل: انا مدير مدرسة التعليم، فقال الحب: انا عبير مسك التسليم. قال العقل انا احفظ اللطائف والغرائب، فقال الحب: كل شيء سراب إلّا الحبيب. قال العقل: تمنطقتُ بنطاق العبودية، فقال الحب: جلستُ على عتبة الالوهية»[١].

(١) مجموعة رسائل الخواجة عبد الله الانصاري، ج ٢، رسالة كنز السالكين، تصحيح محمد سرور

وهذه المناظرة بين العقل والحب، طويلة ومسهبة، ونكتفي بذكر هذا القدر منها. وهي تنتهي بغلبة الحب على العقل. غير اننا ذكرنا من قبل ان هذا الاختلاف بين الاثنين لا يظهر إلّا في المراحل الابتدائية من الفكر والسلوك الانساني، ولا يلاحظ أي اختلاف بينهما عندما يبلغ كل من الحب والعقل مرحلة الكمال والبلوغ، ويُعد حينئذ اكمل الاشخاص اكثرهم حباً. والانسان لا يستغني عن العقل في اية مرحلة من مراحل كماله، كما لا يمكن التحدث عن الكمال الانساني، بدون العقل. ونرى كيف يُتّهم العقل في هذه المناظرة ببث الفرقة والاختلاف، في حين يطوي الحب طريق الوحدة والاتحاد.

ويمكن ان نقول بتعبير آخر ان عمل العقل تجزئة الامور وفصلها عن بعضها، لأنه لا يمكن ادراك الكثير من الامور بدون السعي الى تجزئتها وتحليلها. لكن يجب أن لا يغيب عن البال ان تجزئة الامور، تتصل بالعقل الجزئي الذي لا يسلم من مضايقات قوة الخيال. وحينما يفلح العقل في التخلص من تدخل هذه القوة ومضايقاتها، فسيتخلص من التفرقة والنظرة الجزئية أيضاً. والعقل ينزع بذاته لعالم الوحدة، في حين تنزع قوة الخيال نحو عالم الكثرة. ومن هنا قال عدد كبير من الحكماء المسلمين: «فكما ان الوحدة اعرف عند العقل، كذلك الكثرة اعرف عند الخيال».

وعبّر هادي السبزواري عن هذه الفكرة قائلاً:

ووحدة عند العقول أعرف   وكثرة عند الخيال أكشف[1]

ويرى هذا الفيلسوف الحسن القريحة ان الوحدة لما كانت ـ كالوجود ـ أعمّ الاشياء، فهي اعرف الامور أيضاً. ويعلل ذلك بقوله ان ما يُعد أعم الاشياء، يُعد أيضاً اقرب الأشياء الى الطبع الانساني وأكثر انسجاماً معه، لان النفس الناطقة تُعد من عالم القدس والإحاطة والكلية، وليست غريبة على عالم الوحدة

← مولائي، طهران، طوس، ١٩٩٨، ص ٥٤٥ ـ ٥٤٦.

(١) الحاج ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، دار العلم، ص ١٠٨.

والكليات.

ويعترف عدد كبير من العرفاء بهذه الحقيقة، ويقولون: «الوحدة، باطن الكثرة؛ والكثرة، ظاهر الوحدة». ويؤكدون على ان الخيال، حجاب الحقيقة دائماً. ولما كان الحجاب ناشئاً عن الخيال، فلا تتاح إزالته إلّا عن طريق الخيال أيضاً. ويقول خواجه حورا المغربي في ذلك: «بما أن الحجاب ليس سوى خيال، فلا بد من رفعه بالخيال أيضاً، ولا بد من إمضاء الليل والنهار في خيال الوحدة. فاذا ما أردت السعادة فكن واحداً. والتوحد هو ان تتجرد عن وهم الثنائية والتشتت. وتشتت الخاطر والحزن ناجمان عن الثنائية. وحينما تخرج الثنائية من القلب، يشعر القلب بالدعة والاطمئنان، ولن يصاب بالحزن أبداً، وتتحقق راحة البال في العالَمين»[1].

فادراك الكليات، من خصوصيات الانسان، ويعتمد على سعة وجود النفس الناطقة ومرسليتها. وبمثل هذا النوع من الادراك، يتحرر الانسان من سجن الزمان والمكان، ويتخلص من الحدود والقيود التي تكبّله. ولا بد من الالتفات الى ان هناك اختلافاً بين ادراك الكلي وبين ما يسمى بالفرد المنتشر. فادراك الكلي والامر المعقول، انما يتم بواسطة الاتصال بالعقل الفعال. ويعتقد بعض رجال الفكر ان مشاهدة الامر المعقول من بعيد، تظهر في صورة ادراك الكليات. ومهما قيل على هذا الصعيد، فلا تحصل المعرفة للانسان بدون ادراك الكلي والامر المعقول. وحينما لا تتحقق المعرفة، لا يتحقق الحب أيضاً.

فالتباين بين العقل والحب يتصل ـ وكما ذكرنا ـ بالمراحل الابتدائية الدنيا منها، ولن نجد هذا التباين في المراحل المتقدمة. وقد أشار الشيخ شهاب الدين السهروردي، مؤسس الحكمة الاشراقية الى ذلك في رسالته «مؤنس العشاق» «... وحينما عُلِم ان العشق هو الذي يوصل الطالب الى المطلوب، فعليه ان يجدّ كي يجعل نفسه مستعداً لذلك، وان يعرف العشق ومراتب العشاق، ويسلّم نفسه

(١) خواجه حورا المعروف بالمغربي، رسالة نور الوحدة، طهران، اصدار نور فاطمة، ص ٥٦.

للعشق، كي يرى العجائب من بعد... وحينما تصل المحبة الى الغاية، تدعى حينئذ بالعشق. «العشق محبة مفرطة»، وهو أخص من المحبة، لأن كل عشق محبة، وليس كل محبة عشقاً. ويولد عن المعرفة شيئان متضادان هما: المحبة والبغضاء. لأن المعرفة اما تكون بشيء مناسب وملائم سواء كان جسمانياً أو روحانياً، ويُدعى «الخير المحض» و«الكمال المطلق»، وهو أمر تطلبه نفس الانسان، وتنزع للوصول اليه والحصول على الكمال، أو تكون بشيء غير ملائم ولا مناسب ـ سواء كان جسمانياً أو روحانياً ـ ويُدعى «الشر المحض» و«النفس المطلقة»، وهو أمر تهرب منه النفس الانسانية دائماً ويحصل لديها نفور منه. وتصدر المحبة عن الاول، والبغضاء عن الثاني.

فالمعرفة هي السلّم الاول، والمحبة هي السلم الثاني، والعشق هو السلّم الثالث. ولا يمكن الوصول الى عالم العشق الذي هو أعلى العوالم ما لم يُصنع من المعرفة والمحبة سلّمان، وهذا هو معنى «خطوتين وقد وصلت». وكما يُعدّ عالم العشق، منتهى عالم المعرفة والمحبة، يُعد بالغ هذا العالم أيضاً منتهى العلماء الراسخين والحكماء المتألهين، ولهذا قيل:

لم يُخلق العشق لمخلوق

العشق ليس إلّا لمن وصل(١)

ويظهر مما سبق ان شيخ الاشراق يؤمن بأن غاية العالم الحقيقي والحكيم المتأله هي بلوغ عالم العشق، ولا يتحقق هذا العشق بدون معرفة ومحبة. واذا أخذنا بأن المعرفة هي أساس المحبة والعشق، وانّها لا تتحقق بدون العقل، فلا بد من الاعتراف بهذه الحقيقة أيضاً وهي ان العشق ليس غريباً على العقل ابداً، وأن العقل هو المخلوق الاول الذي يؤلف قاعدة المعرفة. وقد أشار شيخ الاشراق في مطلع رسالة «مؤنس العشاق» الى هذه الحقيقة وقال: «اعلم ان اول شيء خلقه

(١) مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج٣، رسالة مؤنس العشاق، تصحيح السيد حسين نصر، طهران، جمعية الفلسفة، ١٩٧٦، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

الحق سبحانه وتعالى، كان جوهرة مشرقة أسماها العقل حيث «اول ما خلق الله تعالى العقل»، وأضفى على هذه الجوهرة ثلاث صفات: الاولى معرفة الحق، والثانية معرفة النفس، والثالث معرفة من لم يكن ثم كان. ويظهر عن الصفة المتعلقة بمعرفة الحق تعالى: «الحسن»، وعن الصفة المتعلقة بمعرفة النفس: «العشق»، وعن الصفة المتعلقة بمعرفة من لم يكن ثم كان: «الغم». وهذه العناوين الثلاثة التي تصدر عن منبع واحد، كل منها أخ للآخر: فالحسن هو الاخ الاكبر الذي نظر الى نفسه فوجدها عظيمة، فظهرت البشاشة على وجهه، وتبسّم، فظهر من ذلك التبسم آلاف الملائكة المقربين. والعشق هو الاخ الاوسط الذي كان مأنوساً بالحسن، ولم يرفع بصره عنه، وكان ساهراً على خدمته. وحدث لديه الاهتياج والاضطراب حينما ظهر تبسم الحسن. وحينما اراد أن يتحرك تعلّق به الغم الذي هو الاخ الاصغر، فظهرت السماء والارض من ذلك التعلق»[1].

والمطلعون على رسالة السهروردي هذه، يعلمون جيداً ان الشاعر إقبالاً اللاهوري قد أخذ منها مضمون شعره القائل:

إهتز العشق فظهر الالم

ولسنا في معرض دراسة هذه الرسالة وتفسيرها، ونكتفي بالقول ان هذا الحكيم الاشراقي وعلى غرار سائر الحكماء المسلمين، لم يكن يؤمن بوجود تضاد بين العقل والحب، وينظر الى المعرفة ـ التي هي وليدة العقل ـ أساساً للامور. وما قيل في الحب والعقل، يصدق على الوحي والعقل أيضاً. ولا شك في ان المعرفة، ذات درجات ومراحل مختلفة، حيث يُشار من خلالها الى وجود طور ما وراء طور العقل. كما ان مفردات مثل القلب، والكشف، والشهود، تختص بهذا الطور أيضاً، إلّا ان ما يظهر عن طريق القلب والكشف والشهود، لا يتناقض ابداً مع العقل السليم الخالي من شوائب الاوهام. والوحي الذي هو الكلام الالهي المنزل، حينما يظهر في قالب الالفاظ والعبارات، فلا شك في انسجامه مع المعايير العقلية،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

ويمكن فهمه وادراكه من قبل المفكرين ذوي الضمائر النقية.

وقد نزل الوحي الالهي كي يُفهم ويُدرَك، ولا يوجد في كلام الله إبهام وغموض ونقص. والقرآن الكريم انما هو «بلاغ» و«تبيان». ولا ريب في ان ما هو بلاغ وتبيان لا يمكن أن لا ينسجم مع المعايير العقلية، وقد دلت بعض الآيات القرآنية على هذا المفهوم بشكل صريح واصفةً الايمان بالنور العقلي الذي ترتقي النفس الناطقة في ظله من مرحلة النقص والقوة الى مرحلة الكمال والفعل.

ويتم في ظل سطوع هذا النور العقلي، الخروج من وادي الظلمات الى عالم النور والروحانيات. وهذا النور العقلي هو ذات الشيء الذي أسماه حكماء الاسلام بـ«العقل بالفعل» أو «العقل المستفاد». وأورد صدر المتألهين الشيرازي في كتابه «اسرار الآيات»، الآيات ذات الصلة بهذا الموضوع وانبرى لدراسة طبيعة دلالاتها. ويرى هذا الفيلسوف الكبير ان الايمان حينما يقوم على أساس التقليد الاعمى، فلن يتّسم بالرسوخ والقوة، لأن التقليد ورغم اتصافه بحالة القطع والجزم في بعض الاحيان، إلّا انه قد يتحطم عند مجابهته لاصغر شبهة.

ويرى هذا الفيلسوف المتأله ان الحياة الخالدة والنعم الاخروية تقوم على أساس العلم والمعرفة، وما لم يتحول الانسان الى جوهر ادراكي، فلا يستحق لقاء الله تبارك وتعالى[1]. ولا يخفى على أهل البصيرة ان عالم الوجود ونظام الخلقة، قد خُلِق على أساس علم الله تعالى بالنظام الاكمل. ولا شك في ان علم الله تعالى بنظام الخلقة الاكمل والاحسن، عين ذاته، مع رفض أي انفكاك وانفصال على هذا الصعيد. ويتمخض عن هذه المقدمات ان ذات الله تعالى، نظام معقول واجب، يتبعه نظام عالم الإمكان[2].

والآن وعلى ضوء قيام نظام الخلقة الاحسن على أساس نظام معقول واجب، يمكن القول بأن كل ما يُفترض خارج هذا النظام المعقول، لا بد وانه خال من أي

(١) ملا صدرا، اسرار الآيات، طهران، ١٩٨١، ص ١٠، ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٧١.

معنى، ولا يمكن ان يكون لديه وجود على الاطلاق. وتعد القضايا المتصلة بالمبدأ والمعاد في نظام عالم الوجود المعقول، من القضايا الفلسفية، وبمقدور الفيلسوف ان يبحثها ويدرسها، ومنها: اثبات ذات الله وصفاته وآثاره، وطبيعة صدور الاشياء. وتعد مسألة ظهور النفس الناطقة ومبدأ تكونها من المواد الجسمية، ورقي وتكامل هذا الموجود الملكوتي حتى مقام الفناء في الله، جزءاً من مسائل المعاد. وهناك مسائل اخرى ذات صلة بهذا الجانب كالنبوة، ونزول الوحي بامكان الفيلسوف ان يبحثها، وله الحق في معرفتها ما سمحت له بذلك قدرته وطاقته.

وتحدث الفلاسفة المسلمون بالتفصيل عن القضايا ذات الصلة بالمبدأ والمعاد، وبذلوا الجهود الجمة للتوفيق بين الوحي والعقل. والرجوع الى آثار ابي نصر الفارابي، يكشف عن مدى الجهود التي بذلها هذا الفيلسوف المسلم الكبير على هذا الصعيد، والحقائق الجديدة الرائعة التي توصل اليها. وتابع هذه المهمة من بعده الشيخ ابو علي ابن سينا وسائر الفلاسفة، وكرّسوا طاقاتهم لاثبات الانسجام القائم بين العقل والشرع. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو الاختلاف بين ما قام به الفلاسفة المسلمون على صعيد التوفيق بين العقل والشرع وما قام به المتكلمون طوال التاريخ؟

وتكشف الكتب الكلامية في العالم الاسلامي بوضوح عن قيام المتكلمين ـ أشاعرةً ومعتزلةً ـ بجهود للتوفيق بين العقل والشرع. وللاجابة على السؤال السابق لا بد من القول: صحيح ان المتكلمين قد سعوا للتوفيق بين العقل والشرع وخلّفوا آثاراً جمة في هذا المضمار، إلّا ان عملهم هذا لم يكن عملاً فلسفياً، ولم يكن بوحي من وجهة نظر فلسفية. وهناك تعاريف عديدة لعلم الكلام، لا يسمح هذا المقال باستعراضها، إلّا ان اغلب المتكلمين يتفقون على ان هذا العلم يقوم على أساس الدفاع عن العقائد الدينية، ودحض شبهات اهل الالحاد والضلال.

ولا شك في ان الدفاع عن العقائد الدينية، ودرء شبهات اعداء الدين، يمكن ان

يجري على شكل حوار ومناظرة. ويمكن القول بأن طريق الحوار والاستناد الى المشهورات والمسلّمات، أحد أفضل الطرق التي يمكن من خلالها إلزام الخصم وإدانة العدو. وإلزام الخصم، هو الشيء الذي يحظى باهتمام المتكلم، مهما كان الطريق الذي يحقق له هذا الإلزام. فالمتكلم وفي ذات الوقت الذي يدافع عن حرمة العقائد الدينية، يبذل المساعي والجهود لاثبات هذه العقائد أيضاً. ومن هنا نفهم ان جهود المتكلم تنصبّ على البرهنة للآخرين على العقائد الدينية.

بتعبير آخر: حينما ينبري علم الكلام لاثبات العقائد، فلا يراد من ذلك تحصيل هذه العقائد، لأنه اذا كان يُراد تحصيلها، فلا بد ان يخرج العلم بالعقائد الموجودة عند الناس عن علم الكلام، وان يُعد من ملحقات هذا العلم.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول ان المتكلم من حيث هو متكلم لا يساوره أي قلق ازاء العقائد الدينية الموجودة، ولا يطرح أي سؤال على هذا الصعيد. انه يبذل قصارى جهده في حفظ وإثبات العقائد الدينية للآخرين، والحيلولة دون نفوذ أية شبهة وإشكال. ولا شك في ان انصار ايديولوجية ما، يعملون وفقاً لهذا الاسلوب أيضاً، ولا يتوانون عن اثباتها للآخرين.

ولا شك في وجود اختلافات بين العقائد الدينية والكثير من الايديولوجيات المعروفة، إلّا ان انصار هذه الايديولوجيات وأتباعها يعملون من اجل الحفاظ عليها وإثباتها بنفس الاسلوب الذي يتخذه الكثير من المتكلمين على صعيد العقائد الدينية. ومن هنا يمكن أن نفهم أن نمط تفكير ورؤية المتكلمين من جهة واتباع مختلف الايديولوجيات من جهة اخرى، يختلف عن نمط تفكير ورؤية الفيلسوف.

فالفيلسوف يعلم عن وضوح ان الايمان بأي شيء لا يمكن أن يحظى بقبول العقل إلّا اذا كان قريناً بالادلة والبراهين الكافية. ويرى الفيلسوف ان قبول العقيدة التي لا تحظى بالادلة الكافية والقرائن الوافية، أمر في غاية الخطورة، ويمكن ان يكون مصدراً للكثير من الاعمال الشريرة والمفاسد. واولئك الذين

يشعرون بالرضا عن اعتقاداتهم غير المعقولة واللامبررة، انما هم واقعون ولا شك في فخ مشاعر كاذبة، مما سيؤدي بهم الى وادي الهلاك والضياع. فالاعتقاد الذي لا أساس له يمنح صاحبه، الشعور بالقوة، فيندفع لإساءة استخدام هذه القوة التي لا أساس لها في عالم الواقع. وكما ان الاعتقاد اللامعقول وغير المستدل، يمكن ان يكون مصدراً للخطر وبؤرة للاضرار، كذلك يمكن ان تكون الاعتقادات المعقولة والمبرهنة مصدراً للخير والبركة والعطاء.

ومن هنا ندرك ان رؤية الفيلسوف، رؤية عقلية تطالع عالم الوجود مطالعة عقلية، حيث يشكل السؤال عن جوهر الشيء محوراً في ذلك، والذي يتم بوحي من المعرفة بوجوده. ولا ينطلق السؤال، عن المعرفة المطلقة، كما لا وجود للسؤال في الجهل المطلق. وهناك طريق طويل شائك بين مرحلة العقل بالقوة أو الهيولاني ومرحلة العقل بالفعل أو المستفاد، ولا بد للفيلسوف ان يقطعه. ويخطو الفيلسوف في هذا الطريق المتعرج بقدم الدقة والتأمل، ويسعى لطرح السؤال عن جوهر الأشياء من اجل الحصول على إجابة شافية. وينبري لتقييم الامور بمعيار العقل، ولن يتلكأ لحظة واحدة في قبول الامور المعقولة. انه وبنفس القدر الذي يستعد فيه لقبول الامور المعقولة، يمتنع عن قبول الامور غير المعقولة أيضاً ولا يجيز التردد في ذلك ابداً.

وبذل الفلاسفة المسلمون جهوداً كبيرة لادراك المسائل المتصلة بالوحي وفهمها، وسعوا للتحدث حولها بنحو معقول. وهذا ما تؤكده آثار ابي نصر الفارابي، وابن سينا، وصدر المتألهين الشيرازي. ولم يصطبغ اسلوب حديث هؤلاء الفضلاء بصبغة الجدل أو المناظرة ولم ينبروا لاثبات الامور اعتماداً على المشهورات والمسلمات. وفي هذه النقطة بالذات، يكمن التباين بين اسلوب الفلاسفة وطريقة المتكلمين.

والوحي الالهي وطبقاً لما جاء في كلمات أصحاب الوحي عبارة عن نوع من الحقيقة الصادرة عن مكمن غيب الله والتي ظهرت خلال نزولها على قلب

الرسول ﷺ المبارك. وقد أُبلغت الحقائق المنزلة الى الناس في قالب الالفاظ والعبارات عن طريق الرسول ﷺ، وتحققت في المجتمع الانساني بمقدار استعداده.

ويشير الشاعر نظامي كنجوي الى ذلك بقوله:

كلامه كالروح، بلا عيب

وجوهر كنز دار الغيب[١]

وليس من السهولة التحدث عن مكمن غيب الله، وكيفية نزول الوحي، ذلك لأن هذه الامور خارجة عن حدود العقل ودائرته. لكن لا ريب في ظهور الوحي الالهي على شكل كلام، والكلام يبحث دائماً عن مخاطبة الخاص. وظهور الوحي في قالب الكلام، نوع من البيان الذي يراد منه إفهام المستمع.

ولهذا لا يُعد اجتهاد الانسان في فهم معنى الوحي وادراك الكلام المنزل، نوعاً من العبث. ولا شك في ان فهم معنى الوحي وادراك الكلام المنزل، ليس واحداً، ولا بد من وجود عدة وجهات نظر في ذلك ليس من السهولة توحيدها. ويُعدّ الكلام مخلوقاً من حيث صدوره عن المتكلم، إلّا ان بعض الآيات القرآنية تشير الى خلق كافة الأشياء والامور بوحي من كلمة «كن»[٢].

ومن هنا لا تُعد كلمة «كن» نفسها ـ ككلام ـ مخلوقة من قبل كلمة «كن». ومن هنا نشأ أول اختلاف في الرأي حول الكلام وهل انه قديم أم حادث. وقد أشار نظامي كنجوي الى هذا الامر بقوله:

الكلام حديث وقديم

وفي هذا الكلام، كلام[٣]

أي انه يرى ان الكلام هو الشيء الوحيد الحادث والقديم في ذات الوقت.

---

(١) هفت بيكر، نظامي كنجوي، تنقيح الدكتور برات الزنجاني، طهران، جامعة طهران، ص ١٥.

(٢) اشارة الى الآية الكريمة: ﴿كن فيكون﴾.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥.

والكلام في هذا الكلام أو الاختلاف الذي أشار اليه نظامي، يراد به ذلك الاختلاف الناشب بين الاشاعرة والمعتزلة على مدى قرون متمادية.

ولا نريد التحدث عن هذا الاختلاف بين المتكلمين، ونكتفي بالاشارة الى ان اسلوب الفلاسفة المسلمين في دراسة اصول العقائد، يختلف عن الطريقة التي اتخذها المتكلمون. فالفلاسفة المسلمون ينظرون الى امور العالم وشؤونه من منظار العقل والاستدلال، ويسعون بنحو معقول لفهم الاصول العقائدية وادراكها. وربما يُثار السؤال التالي بوحي من الكلام أعلاه: ما هو مدى نجاح الفلاسفة المسلمين في فهم الاصول العقائدية وادراكها بنحو معقول ومبرهَن؟ والاجابة على هذا السؤال بحاجة الى فرصة اخرى.

ونحن نعلم عن وضوح ان عدداً من المؤمنين لا يحسنون الظن بالفلسفة والاستدلالات العقلية، ويعتقدون ان البحوث الفلسفية والعقلية تعتّم جوهرة الايمان وتعكّر شفافية الحقيقة الدينية. كما ترى ان رب الفلاسفة، غير رب الاديان السماوية الذي لم يخلق الحماس والتفاعل في قلب اتباعه. ولا ريب في ان الايمان بالله والتوكل عليه، والحياة على أساس الاعتقادات الدينية، شيء اكبر من التصديق العقلي المحض والايمان الفلسفي الصرف بوجود الله. ورغم هذا لا يمكن الإدعاء بأن الايمان بوجود الله لا يقوم على جانب عقلي ابداً، أو انه غريب على الاستدلال الفلسفي.

وليس بخاف على أهل البصيرة أن الايمان بوجود الله تبارك وتعالى، يؤلف أساس كافة العقائد الدينية. ولا شك في ان هذه العقائد تُقيَّم على أساس المعرفة والمسؤولية. فاذا ما عُدَّت من نوع العقائد المسؤولة، فلا بد وأن تقوم على نوع من البرهان والاستدلال العقلي. ولا يكفي الذوق الشخصي لتحقق العقائد المسؤولة، ولا يمكن الاعتماد على النزعات غير العقلية. وانطلاقاً من هذا النمط الفكري لا بدّ حتى لاولئك الذين ينكرون ضرورة البرهان والاستدلال أن يبرهنوا على اثبات ما يذهبون اليه. وعلى هذا الاساس لما كان الايمان الديني عبارة عن التصديق

بسلسلة من الاعتقادات، فلا بد أن يكون مشمولاً بالبحوث العقلية والبرهانية. وبامكان المؤمن أن يطلب المزيد من الفهم والدراية، ويناقش ايمانه بشكل عميق. فجوهرة الايمان إن لم تلوّث بآفة الجمود، فلا بد أن تطلب المزيد من الفهم والمعرفة. والمؤمن المشتاق لا يكف عن الطلب بدافع من الحاجة. والحكمة ضالة المؤمن، حيث يظل يطلبها ويبحث عنها حتى اللحظة الاخيرة من حياته.

والموجود الانساني وانطلاقاً من عقله، بامكانه ان يسعى ويثابر في طلب المزيد من المعرفة واكتشاف الحقائق وشؤون الحياة. وتُعد العقائد الدينية، من اهم الشؤون الحياتية. ويُعد التفلسف من ابرز سجايا العقل الانساني، وبامكان الفيلسوف المحقق ان يدرس عقائده الدينية ويبحثها. وقد خُلق العقل مستقلاً في فهم الشؤون المتصلة به، وليس بمستطاع أحد ما أن ينتزع هذا الاستقلال العقلي. فالاستقلال في الفهم، يؤلف ذات العقل، وانتزاعه يعني انتزاع هذه الذاتية. ولو عُدّ سلب الذات والذاتيات جزءاً من الامور الممتنعة، عُدّ سلب استقلال الفهم من العقل امراً ممتنعاً أيضاً.

ولا يجب أن يتصور أحد ان الاستقلال العقلي في الفهم، يتعارض مع تسليم الانسان المؤمن لامر الله تعالى، لان التسليم لامر الله، يُعدّ مما يقتضيه العقل السليم. ولو لم يتمتع الانسان بالعقل السليم، فلا معنى حينئذ للتسليم أمام عظمة الله. فالتسليم يُعدّ من آثار درك العظمة، ودرك العظمة يُعدّ من آثار العقل البارزة. وتتحقق العظمة عن طريق مواجهة الانسان لامر غير متناه. فالانسان العاقل وبوحي من التأمل والتفكير يقف أمام عظمةٍ يبدو كل شيء أمامها صغيراً وتافهاً. وهنا بالذات يظهر معنى العظمة، ويتبلور معنى التسليم لهذه العظمة.

والحديث عن العقل والفلسفة، لا يتناقض مع الشهود والمكاشفة أبداً. فالشهود بامكانه ان يظهر في قالب البيان والتعبير. وما يظهر في قالب البيان والتعبير يمكن أن يوزن بميزان العقل. ولا شك في صعوبة التفكير بالواقعية خارج نظام اللغة وعالم البيان، إلّا ان عالم البيان هو من السعة والامتداد بحيث لا نقول

جزافاً لو قلنا انه يؤلف حدود واقعية العالم. هذا فضلاً عن ضرورة الالتفات الى الحقيقة التالية وهي ان الانسان ليس جزءاً من الطبيعة من حيث الماهية والذات. أي انه في حقيقة الامر جوهر عقلي لا يُعدّ جزءاً من عالم الطبيعة ولا تابعاً للقوانين العلمية. وادراك معنى الضرورة، من خصوصيات العقل؛ ومعنى الضرورة ليس بالشيء الذي يمكن البحث عنه في الطبيعة. صحيح ان الانسان يمارس أعماله في ميدان الطبيعة، وقد رافق موجودات عالم المادة بهبوطه الى هذا العالم، إلّا انه يعايش ألم الغربة باستمرار، ويشعر بثقل فراق موطنه الاصلي والانفصال عنه. ويرى بعض أهل التحقيق ان «الفلسفة، ألم الغربة». وبما أن الانسان لا يعثر في هذا العالم على موقعه الحقيقي، فانه يظل يجد ويسعى، ويبحث عن موطنه الاصلي. ولا بدّ وأن يُجَرّ خلال عملية البحث هذه الى طرق مختلفة، إلّا ان هدفه الغائي ومقصده النهائي يبقى ذلك المكان الذي قدم منه.

هل نجح الفلاسفة المسلمون في التوفيق بين العقل والدين؟

المطّلعون على تاريخ الثقافة الاسلامية، يعلمون عن وضوح ان الكثير من المفكرين المسلمين قد انبرو لتفسير العالم من خلال نظام فكري رصين وقوي. ويقوم هذا التفسير على أساس نوع من المعرفة الوجودية التي لا بد وأن تُعدّ إحدى المذاهب الفلسفية القديرة في العالم.

ولا ريب في تأثير الفلسفة اليونانية القديمة على نمط الرؤية التي كانت لدى الفلاسفة المسلمين الى العالم. ولا يمكن لاحد أن ينكر أيضاً ما رسمته الآيات القرآنية الكريمة من افق أمام المفكرين المسلمين لم يسبق له مثيل، كانت فيه المعاني والحقائق قابلة للادراك والكشف، في حين لا يمكن الحصول عليها في الآفاق الاخرى. وانبرى المفكرون المسلمون للتأمل والتفكير في آيات القرآن الآفاقية والانفسية، ما أتاح لهم التوصل الى حقائق قيمة عبر هذا الطريق. ولا شك في ان الانسان لا يمكنه التأمل والتفكير بذهنية خالية من أي دور علمي وثقافي، لانهما نوع من الحركة الفكرية، ولا يمكن للحركة أن تحدث في الفراغ المحض.

ولا بد من الانتباه الى ان ما يُشار اليه تحت عنوان الثقافة، لا يظهر بدون

خلفية وبشكل فجائي. ولهذا يمكن القول بأن المفكر لا يبدأ عمله الفكري من الصفر، كما أن الاثر الفكري ـ الثقافي لا يظهر الى الوجود من العدم. والمفكرون المسلمون ومهما كانت الخلفية الفكرية والثقافية التي لديهم، فانهم ينظرون في الافق الذي رسمته أمامهم الآيات القرآنية البينات. وهو افق واسع وعريض بحيث يمكن أن يذوب فيه كل شيء، ويصطبغ بلون المعنوية القرآنية وصبغة الاسلام الثابتة. والرجوع الى الثقافة الاسلامية الغنية، يشير الى المسائل التي استعرضتها هذه الثقافة والى الحقائق التي توصل اليها المفكرون المسلمون عن طريق النظر في آفاق الآيات القرآنية.

ولسنا بصدد الحديث عن مختلف الحقول والعلوم والمعارف التي ازدهرت في ظل الثقافة الاسلامية، لان مثل هذا الحديث بحاجة الى وقت طويل، فضلاً عن التخصص والبراعة.

وما نريد أن نبحثه هنا هو ان الفلاسفة المسلمين ومهما كانت الخلفية الفكرية والثقافية التي لديهم، كانوا يتأملون في الافق الواسع الممتد الذي فتحته بوجههم الآيات القرآنية. وما يحظى بالاهتمام ـ في هذا اليوم من قبل المفكرين ـ كفلسفة اسلامية، انما هو نتاج أفرزه ذلك التأمل وتلك الرؤية. ولا بد من الالتفات الى هذه الحقيقة وهي عجز الفيلسوف عن التأمل والتفكير دون ان يكون لديه افق أو منظر. فأفق الرؤية يُعد لازماً وضرورياً لكل فكر أصيل وأساسي، لأنه يعيّن الحدود الفكرية؛ والفكر الذي لا حدود له، يفتقر الى المعنى الصحيح المحصل. ويُعدّ كل مذهب فلسفي، نتاجاً أفرزته الحدود الفكرية للفيلسوف. فالحدود الفكرية للفيلسوف، هي التي تبلور افق رؤيته.

فالوحي الالهي قد تبلور في القرآن الكريم على نحو كامل وأدى الى توسيع افق الرؤية عند الفلاسفة المسلمين. وسعى هؤلاء الفلاسفة الى التعمق في حقيقة الوحي، وبذلوا ما لديهم من جهود متاحة للوقوف على ماهيته عن طريق العقل. أي ان الادراك المعقول لماهية الوحي ومحتواه، كان العمل الذي كرس الفلاسفة

المسلمون جهودهم من اجل التوصل اليه. ولسنا بصدد دراسة آراء هؤلاء الفلاسفة حول الوحي، لكننا نكتفي بالاشارة الى ان الجهود المبذولة للتوصل الى ادراك معقول لماهية الوحي ومحتواه، لم يكن عملاً قد نهى عنه القرآن الكريم. كما ان عقل الانسان وانطلاقاً من تميزه بالنشاط وعدم قبوله بتوقف هذا النشاط، يسعى دائماً لاكتشاف الحقائق. والمكان الوحيد الذي يمكن ان يُعد المحطة التي يتوقف فيها العقل، هو ذلك المكان الذي يدرك فيه العقل عجزه، ويوقّع على هذا العجز بيده.

وهذا الكلام يعني ان العقل يتّسم بالنشاط والفعالية حتى خلال توقفه. ولا يتوقف العقل عن النشاط مادام لم يقف على عجزه. فمن الذي بامكانه ان يقول للعقل: بما انك لا تمتلك قدرة الادراك، فليس بامكانك ان تستمر في النشاط والعمل؟ ان هذا الايعاز لن يكون له معنى إلّا اذا ادرك العقل عجزه بنفسه، فيؤمن من خلال ذلك برصانة هذا الايعاز واعتباره. وحينما لا يؤمن بأي اعتبار ورصانة لايعاز الغير، فلن يخضع لهذا الايعاز، وحينما يؤمن باعتبار ورصانة ايعاز الغير، انما يتحقق هذا الايمان في ذات الوقت الذي يقف فيه على عجزه.

وصفوة القول ان أي ايعاز أو أمر يصدر حول عجز العقل وتوقفه، انما هو بمثابة حكم ارشادي للعقل. والعارفون بمسائل علم اصول الفقه يدركون جيداً ان هناك تفاوتاً بين الامر الارشادي والامر المولوي. فالامر الارشادي لا يأتي بشيء عدا ما يحكم به العقل نفسه. ويصدق هذا الكلام على الحكم بقدرة وحجية العقل. أي ليس بامكان أحد أن يضفي الحجية والاعتبار على العقل من خلال اصدار حكم أو أمر، لأن العقل واقف على حجية حكمه واعتباره، ولا تتميز الاحكام الصادرة من الخارج والمطالبة بحجية العقل، إلّا بجانب ارشادي فقط.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه، يمكن القول بأن الفلاسفة المسلمين وفي نفس الوقت الذي يعترفون فيه بمحدودية العقل، يؤمنون أيضاً بقدرة هذه الجوهرة النورانية. فهم يعلمون جيداً ان الوحي الالهي قد نزل في قالب البيان، وما نزل في

قالب البيان لا بد وأن يُدرَك من قبل العقل. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو مدى نجاح الفلاسفة المسلمين في ادراك ماهية الوحي ومحتواه ادراكاً معقولاً؟ وهل أن آراءهم على صعيد المبدأ والمعاد وسائر الاصول العقائدية، تتّسم بالصواب، أم انها ليست سوى سلسلة من الاوهام والكلمات الخادعة لا غير؟

وهناك اختلاف كبير في وجهات النظر ازاء هذه التساؤلات، مما أدى الى حدوث مجابهات بين الفرق والمذاهب على هذا الصعيد. ولا نريد التحدث حول وجهات النظر تلك وهوية تلك الفرق المتصارعة، لأنّ عددها كبير جداً ولا يقتصر على المتكلمين الجزميين أو الفقهاء من أهل الظاهر. وفي عصرنا الراهن يزعم علماء الاجتماع، والنفس، والانثروبولوجيا ان بامكانهم تفسير القضايا الدينية وتبيانها أيضاً، مستندين الى العناصر التي تحتويها فروعهم العلمية وتلعب في نفس الوقت دوراً في الاحكام الدينية.

وعلى ضوء ما يتميز به الدين لا سيما الدين الاسلامي من شمولية واتساع، فلا يمكن رفض زعم هؤلاء الاشخاص، لأن بامكان أي منهم تعليم غير المتخصصين بعض القضايا والامور التي تكون مفيدة في محلها.

إلّا ان الشيء الذي يحظى بأهمية كبيرة مع ضرورة عدم تجاهله هو الجانب العقلي من الدين. فهذا الجانب لو قُدِّر للخلل ان يسري اليه، لسرى أيضاً الى سائر الجوانب الاخرى. فلو آمنا ان الدين يقوم على بعض الاصول العقائدية التي توزَن بميزان العقل، فلا بد لنا أيضاً أن نعتبر الدراسة العقلية التي يقوم بها الفلاسفة على صعيد الدين، امراً محموداً وقابلاً للتقدير. وربما يقال هنا أن الايمان بالاصول العقائدية، ليس بحاجة الى دراسات عقلية وفلسفية، وخارج عن دائرة النقد.

وللاجابة على هذا السؤال لا بد من القول: حتى هذه الفكرة القائلة بخروج الاصول العقائدية عن دائرة النقد، بحاجة الى دراسة عقلية أيضاً، اذ لا يمكن

إصدار مثل هذه الاحكام والآراء بدون الاستعانة بالعقل. اضف الى ذلك ان الايمان المنبثق من عمق الوجود الانساني، لا بد أن يكون بحاجة الى الفهم والدراية، وأن لا ينسجم مع أي شكل من أشكال الجهل والجمود. فكيف يمكن أن يؤمن الانسان بسلسلة من الاصول والمبادئ ايماناً ينمّ عن مسؤولية، في حين يعتبر نفسه غريباً على كل عقل وبرهان؟ فليس هناك معنىً صحيح للايمان المسؤول دون الاعتماد على مبادئ العقل.

نحن نعرف اناساً يؤمنون ايماناً قاطعاً ببعض الامور بوحي من الذوق الشخصي المنبعث عن السذاجة، دون ان يقوم ايمانهم القاطع هذا على أساس عقلي. ولا يُعدّ هذا النوع من الاعتقادات معتبراً ولا مسؤولاً، ولا يمكن أن يُتخذ معياراً في الحياة وادارة شؤون المجتمع. فالاعتقادات المتسمة بالمسؤولية لا بد وأن تكون ذات أساس عقلي، وبامكانها في هذه الحالة ان تكون معياراً في الحياة الفردية والاجتماعية. وتفوق الاعتقادات الدينية، غيرها من الاعتقادات بالتأثير، وقد لعبت دوراً أساسياً في التاريخ البشري خلال مراحله المختلفة. والاعتقادات التي تؤدي مثل هذا الدور وتدفع الناس لممارسة الاعمال الكبرى بمسؤولية، لا يمكن ان تكون بلا أساس، وانما لا بد من ارتكازها على سلسلة من الاحكام العقلية الراسخة.

صحيح ان الوحي الالهي، يؤلف مصدر الاحكام الدينية، كما ان ايمان الناس بهذه الاحكام يؤلف أساس الايمان بالله، لكن لا ريب في وجود تبرير عقلي وبرهاني للايمان بالله، ولا يعدّ هذا الايمان ذوقاً شخصياً واعتقاداً لا يقوم على اساس. ولا بد من التوقف هنا والالتفات الى ان الاختلاف القديم بين الفلاسفة المسلمين من جهة وبين خصوم الفكر الفلسفي من جهة اخرى، يعود الى هذه القضية بالذات. فخصوم الفكر الفلسفي يؤمنون بأن العقل والايمان أمران مختلفان، والانسان ليس بحاجة الى الاستدلال حين تحقق جوهرة الايمان. ولا شك في ان استغناء الانسان عن الاستدلال، يعني ان ايمانه بالله لا يقوم على أي أساس

عقلي، وانما خاضع للذوق الفردي.

ولم يلتفت أصحاب هذه الفكرة الى ان الايمان حينما يقوم على أساس الذوق، فلا يمكن عدّه جزءاً من الاعتقادات المسؤولة.

والفلاسفة المسلمون قد انتبهوا الى هذه الحقيقة وأكدوا كثيراً على الجانب العقلي للايمان. وهذا ما دفعهم للتوفيق بين العقل والدين وبذل الجهود الكبيرة بهذا الاتجاه، وانبروا لتأليف الكتب والرسائل لادراك معقولية كل اصل من الاصول العقائدية. غير ان هذا الادراك لا يعني فقط اثبات هذه الاصول للآخرين عن طريق الاستدلال والبرهان، وانما يعني في الاغلب قدرة الانسان على بلوغ فهم أعمق لايمانه.

بتعبير آخر: لا يصبح ايمان الانسان أقوى وأرسخ إلّا اذا تعمق فهمه لاصوله العقائدية وتجذّر ادراكه لها.

ولا شك في اعتماد الفهم الاعمق والادراك الاوسع، على درجات العقل والمعقولية. ولا يمكن التحدث عن العقل والمعقول، عند عدم وجود الفهم العميق والادراك الواسع. ومتى ينكر الادراك الاعمق للعقائد الدينية، فكيف بامكانه التحدث عن قوة الايمان وضعفه؟

وانطلاقاً من ذلك، تعد المعرفة أساس الايمان؛ وتُقاس قوة الايمان وضعفه بميزان قوة المعرفة وضعفها. ولا شك في اتساع دائرة هذا النوع من المعرفة، ولا يتحدد بالمعرفة المفهومية والحصولية. ولسنا في معرض الحديث عن ماهية هذه المعرفة، لكن لا بد من الاشارة الى هذه الحقيقة وهي ان المعرفة العقلية والبرهانية، تُعدّ من ابرز أنواع المعرفة. وليس بامكان احد ان يُقصي هذه المعرفة من دائرة المعرفة بحجة ان المعرفة الدينية، معرفة خاصة. فالمعرفة العقلية والبرهانية، لديها من القوة بحيث لو أُخرِجت من الباب، لدخلت من النافذة. واستعان اغلب خصوم هذه المعرفة بسلاح الاستدلال، وهبوا لمحاربة البرهان بحربة البرهان. ففيلسوف اليونان الكبير كان مدركاً لمقولته حينما قال: «لا بد لمن

يريد مجابهة الفلسفة، أن يتفلسف». كما ان فيلسوف العالم الاسلامي الكبير ـ ابا حامد الغزالي ـ ورغم وفائه للاشعرية إلّا انه كان مدركاً لقوله: «العقل حاكم لا يُعزَل ابداً». وهذا يعني ان مجابهة العقل لا يمكن أن تتم إلّا بالعقل، وان اولئك الذين يستعينون في مواجهته بأسلحة ليست من سنخ العقل، انما يسلكون طريقاً لا يصل بهم الى ما يريدون. وقد يُثار السؤال التالي: كيف تُتاح مجابهة العقل بالعقل؟ ولماذا يجابه العقل، العقل؟ وللاجابة لا بد من القول: صحيح ان العقل ذو ماهية واحدة، ويتميز بنزعة ذاتية نحو الوحدة، غير ان هذه الحقيقة الواحدة ذات درجات مختلفة، لا يمكن للانسان أن يتدرج فيها ويبلغ الكمال المطلوب إلّا بالجهد والعمل الدائب. فالعقل، مرسل وحر، يشاهد الحرية في ذاته، ولهذا يطوي نفسه باستمرار، متسلقاً مراتب الرقي. والعقل بامكانه ان يتخذ من نفسه موضعاً له، فيعرف ذاته عن هذا الطريق. فالتفكير والاستدلال، مهمة ينهض بها العقل، ولا يمكن للانسان الصادق ان يهرب من هذه المهمة.

ويكنّ الفلاسفة المسلمون احتراماً كبيراً للناس الصادقين، ويعدّون أنفسهم جزءاً منهم. ورغم هذا فليس بمقدور أحد ان يزعم ان الفلاسفة المسلمين قد نالوا الادراك المعقول والمنطقي لكافة الحقائق الدينية والاصول العقائدية، ونجحوا في مهمة التوفيق بين العقل والدين.

فهناك حالات تكشف عن إخفاق الفلاسفة في مهمة التوفيق بين العقل والدين. ولا نريد ان نستند على هذا الصعيد بكلام الواقفين في صفوف خصوم الفلسفة، لأن هؤلاء الخصوم قد يتجاهلون حتى النجاحات التي يحققها الفلاسفة، ويتعاملون مع آثارهم ونشاطاتهم بوحي من البغض والعناد. وتعكس هذا الإخفاق، آثار كبير فلاسفة العالم الاسلامي الشيخ الرئيس ابن سينا، وقد أذعن بعجزه على صعيد قضية المعاد الجسماني وقال بصراحة تامة ان المعاد الجسماني لا

يمكن البرهنة عليه إلّا عن طريق الشرع فقط[١]. وانبرى هذا الفيلسوف الكبير لإقامة البرهان على المعاد الروحاني، وعبّر عن ايمانه العميق بالانسجام بين العقل والشرع على صعيد هذا المعاد.

وقد تحدث حول المعاد الجسماني في صيغتين. فبينما عبّر في كتاب الشفاء عن اعتقاده باغلاق باب العقل في هذا المجال واعتماده على النقل، وتعبّده بما جاء به المخبر الصادق، لم يتحدث عن التعبّد بالنقل في الرسالة الاضحوية وقد بدا وكأنه لا يؤمن بالمعاد الجسماني[٢]. وقد حمل في هذه الرسالة اللذة والالم الجسماني خلال المعاد، على نوع من المجاز والاستعارة، وعدّهما من قبيل التمثيل والتشبيه. وسواء كان ابن سينا مؤمناً بالمعاد الجسماني كما يتحدث عنه ظاهر الشرع أو لم يؤمن، إلّا اننا لا نشك في عجزه عن التوفيق بين العقل والشرع على صعيد هذا المبدأ العقائدي. ونفهم مما سبق ان التوفيق بين العقل والشرع بالشكل الذي يزعمه الكثير من الفلاسفة المسلمين، ليس بالامر السهل، بل وقد يواجه الاخفاق في بعض الحالات. وتحظى هذه القضية بالاهمية لأن فيلسوفاً كبيراً مثل ابن سينا قد عبّر بصراحة ووضوح عن عجزه عن التوفيق بين المنقول والمعقول، وتعبّده بما جاء عن الصادق المصدق.

والمطلعون على أحكام العقل ومعاييره، يدركون أن ليس هناك استثناء في أحكامه القاطعة والثابتة. واذا قبلنا أن ابن سينا يعتقد بقابلية الانسان على ادراك الاصول العقائدية بنحو معقول وبرهاني، فكيف يقول وبصراحة ان المعاد الجسماني لا يمكن اثباته إلّا عن طريق النقل؟ ان هذا الفيلسوف قد سعى جاداً من جهة لادراك اصول الدين ادراكاً عقلانياً، وبرهن على الانسجام بين العقل والشرع، في حين نراه من جهة اخرى يعترف بصراحة في عدم إمكان إثبات المعاد الجسماني إلّا عن طريق النقل. ويبدو ان وجهة نظر ابن سينا هذه لا تنسجم

---

(١) ابن سينا، الهيات الشفاء، طبعة حجرية، ص ٥٤٤.

(٢) ابن سينا، الرسالة الاضحوية، ط مصر، تحقيق سليمان دنيا، ١٩٤٩، ص ٤١ ـ ٤٣.

مع موقفه العام الذي يذهب فيه الى عقلية وبرهانية اصول الدين. ومن اجل تبديد هذا اللاانسجام، بالامكان القول انه لم يؤمن بالمعاد الجسماني ولا يعدّه من اصول الدين الثابتة والقطعية وقد تحدث عن فكرته هذه بصراحة ووضوح في الرسالة الاضحوية، وعبّر فيها عن عدم ايمانه بالمعاد الجسماني بلهجة أشد صراحة مما ورد في كتاب الشفاء. وقد استعان حجة الاسلام الغزالي في تكفيره لابن سينا بهذه المسألة، وعده ممن ينكر المعاد الجسمي. ولم يصدر الغزالي حكم التكفير من اجل هذه المسألة فقط، وانما كانت هناك مسألتان اخريان أيضاً دفعتاه لادانة الفلاسفة والحكم عليهم بالكفر والزندقة، ووصفهم بالانحراف عن جادة الصواب وطريق الحقيقة في الكثير من مسائلهم.

واستعرض الغزالي عشرين مسألة في كتاب «تهافت الفلاسفة»، شنّ من خلالها الحرب على الفلاسفة. وألّف بعد الغزالي كتابان يحمل كل منهما اسم «تهافت الفلاسفة» انبرى فيهما مؤلفاهما لدعم موقف الغزالي في ادانته للفلاسفة. فقد انضمّ الى هذه المعركة علاء الدين الطوسي وخواجه زاده في تركيا بأمر من السلطان العثماني. ولا نتحدث هنا عن الكتب التي تحمل عنوان «تهافت الفلاسفة» ولا عن مؤلفيها، لأن الصراع بين المتكلمين والفلاسفة، ذو قصة طويلة لا يتسع لها هذا المقال.

ومثلما ان نمط الفكر الاسطوري يختلف عن نمط الفكر البرهاني، كذلك اسلوب الافكار الكلامية يختلف عن اسلوب الافكار الفلسفية. وقلما يُلاحظ في الفكر الاسطوري، الوضوح والشمول الملاحظان في الفكر النظري، وغالباً ما يختص هذا النمط الفكري بأولئك الذين يؤمنون به عن صدق، إلّا انهم يشعرون بالعجز عن تعليله وتبريره أمام اهل الشك. والافكار الكلامية هي الاخرى تقوم على المشهورات والمسلمات، ولا تمتلك بدونها موقعاً حصيناً متماسكاً. في حين تقوم الافكار الفلسفية على المبادئ العقلية التي لا تبحث عن اعتبارها وقوتها في خارجها. والفكر الفلسفي لا يتفوق على التجارب الانسانية فحسب، وانما يهيمن

أيضاً على الفكر الاسطوري والافكار الكلامية. فالفكر الفلسفي يفسّر التجارب الانسانية ويضفي عليها الانتظام والانسجام، كما انه يعلل الافكار الاسطورية ويكشف عنها، ويضع اصبعه على أخطاء الافكار الكلامية. ولا بد من الانتباه الى ان الفيلسوف وفي نفس الوقت الذي بامكانه الوقوف على اخطاء الافكار الكلامية في كثير من الاحيان، بامكانه الوقوف على اخطاء الافكار الفلسفية أيضاً. أي ان الخطأ الحادث في الفكر الفلسفي، بامكان الفلاسفة انفسهم ان يكتشفوه ويدركوه. وتطور الفكر الفلسفي انما يتحقق بفعل هذه القدرة والادراك. والرجوع الى تاريخ الفلسفة يشير الى استقبال الفكر الفلسفي للتطور والتحول، وطالما اتضح الكثير من الحقائق من خلال هذا التحول.

وتجدر الاشارة الى ان عدداً كبيراً من كتب تاريخ الفلسفة قد كُتبت في ظل نوع من الفلسفة التاريخية. والمهتم بفلسفة التاريخ، ينظر الى تاريخ الفلسفة من افق خاص. ولا شك في قدرة نوع النظرة ونمط الرؤية الى فلسفة التاريخ، على التأثير في تاريخ الفلسفة. ولو سلّمنا بأن أي دراسة للشؤون البشرية لا بد وأن تتصل بنوع من الانتخاب، فلا بد أن نسلّم أيضاً بأن مراجعة تاريخ الفلسفة لا يمكن ان تتحقق عادة بدون وجود رصيد من الفلسفة التاريخية. ولا بد لنا من الالتفات الى ان طابوقة المبنى أو لبنته، انما هي جزء من تراب العالم. وفي قبال هذا النمط من التفكير هناك من يرى ان المؤرخ كالنملة التي تزحف على خرائب الماضي. غير ان الحقيقة هي ان المؤرخ لا ينبري لدراسة التاريخ بدون هدف[1]، حتى انه من الممكن ان يجهل في بعض الاحيان أكثر اهدافه السياسية، لكنها لا تبقى مجهولة لدى الآخرين. وهذه هي ذات القضية التي استقطبت اهتمام عدد كبير من كبار رجال الفكر، فقالوا: «يلعب الانسان على خشبة المسرح العالمي دور المشاهد والممثل معاً». فالبعض يسعى لإظهار عدم ابتناء تاريخ الفلسفة على فلسفة

---

(١) آرثولد توينبي، المؤرخ والتاريخ، ترجمة حسن كامشاد، طهران، دار الخوارزمي للنشر، ص ٢٦.

التاريخ، هادفين من خلال ذلك تنزيه تاريخ الفلسفة من كل خطأ يحتمل ان يقع في فلسفة التاريخ. لكن لا بد من الانتباه الى ان تاريخ الفلسفة وبنفس الحجم الذي يُعد تاريخاً للافكار الصحيحة والمعتبرة، يُعد أيضاً تاريخاً للافكار الخاطئة.

وقد يُقال هنا: حينما يكون هناك احتمال بوقوع الخطأ في الفكر الفلسفي، فكيف يمكن للفيلسوف التحدث عن التوفيق بين الدين والفلسفة، بينما الدين صادر عن الوحي الالهي، ولا سبيل للخطأ الى هذا الوحي، والفلسفة صادرة عن الفكر البشري الذي يتعرض للخطأ والانزلاق دائماً؟ وللاجابة على هذا السؤال لا بد من القول ان مسألة «دراسة حالات وقوع الخطأ وحالات عدم وقوعه»، مسألة فلسفية؛ ولا شك في ان المسألة الفلسفية لا يبحثها إلّا الفيلسوف، ولا يقضي فيها أحد غيره. والعقل هو الذي يميّز الصواب عن الخطأ والغث عن السمين. ولا معنى للتحدث عن الخطأ والصواب بدون التمسك بالعقل والاستعانة به. وعلى هذا الاساس وللحيلولة دون الوقوع في الخطأ الذي يمكن أن يطرأ على العقل، لا بد لنا من العودة الى العقل نفسه. فالعقل هو الذي يخبرنا بعدم وجود الخطأ في الوحي الالهي، وان الاحكام الدينية بامكانها إرشاد الانسان الى طريق الحقيقة. وبامكان الانسان أن يختار له داراً في حجر العقل كاختيار الطفل لحجر امه. وصحيح ان الطفل قد يتعرض لغضب الام في بعض الاحيان، وقد يتلقى منها صفعة تأديبية، إلّا انه وفي ذات الوقت الذي يتلقىٰ تلك الصفعة من الام، يحتمي بحجر امه أيضاً وفي منتهى الثقة والاطمئنان، ويبحث عن تدارك ألم تلك الصفعة في ذلك الحجر الدافئ. فالفيلسوف ليس بامكانه ان يزعم انه لن يرتكب أي خطأ، لأن ظروف الحياة هي بالشكل الذي لا تجعل طريق الانسان نحو الهدف معبداً وممهّداً، ومن الممكن ان يواجه المشاكل والعقبات في كل لحظة. والعقل هو الذي يأخذ على عاتقه مهمة تحديد هذه المشاكل والعقبات ومعرفتها، وهو الذي يقوم أيضاً بمهمة التخطيط لتجاوزها والتخلص منها.

فالعقل وكما ذكرنا من قبل، يعلم المحدودية التي هو عليها، ويأمر بالصمت في

المواضع التي لا مجال للتحرك فيها. وليس بامكان أحد ان يقول «لما كان هناك احتمال بوقوع الفيلسوف في الخطأ، فلا يجب الاشتغال بالفلسفة»، لأن مثل هذا القول تفلسف أيضاً، والمتفلسف ليس بامكانه ان يمنع التفلسف. فالفيلسوف وفي ذات الوقت الذي يُحتمل وقوعه في الخطأ، يسعى لتجنب الوقوع فيه دائماً. وتتجلى عظمة الانسان، في هذا الامر بالذات، أي انه ورغم احتمال وقوعه في الخطأ، إلّا انه يسعى لانقاذ نفسه من هذه المهلكة. ويشير تاريخ الفلسفة الى الجهود والمثابرات المستمرة في طريق ادراك الحقيقة. ويُعد تاريخ الفلسفة الاسلامية جزءاً من هذه الجهود الدائبة والحافلة بالاحداث، والتي تبلورت في الميدان الحياتي واصطبغت بصبغة المعنوية الاسلامية.

وحينما يقال بأن تاريخ الفلسفة، يدل على الجهد الدائب على طريق ادراك الحقيقة، فهذا لا يعني عدم ارتكاب الفلاسفة للخطأ أو ان مواقفهم غير قابلة للانتقاد والمؤاخذة. بل ان هناك الكثير من الاخطاء في الافكار الفلسفية نجمت عنها آثار وخيمة ومزرية لا بد لاهل العبرة من الاعتبار بها. ومن خصوصيات الانسان أن بامكانه أن يحدد الاخطاء ويتحاشى الوقوع ثانية فيها. ومن الطرق التي يمكن بواسطتها اكتشاف الخطأ، هي الدراسة النقدية للافكار أو ما يعبّر عنه بالنقد البناء. وبالرغم من أن الهجمات العنيفة القاسية التي شنها المتكلمون والمتشرعون على أفكار الفارابي وابن سينا، قد حالت دون اتساع دائرة الفكر الفلسفي وازدهاره، إلّا انها كانت مؤثرة أيضاً في اكتشاف الاخطاء التي تعاني منها الافكار الفلسفية، وتعميق الفكر في دائرة الفلسفة الاسلامية. كما لا يمكن تجاهل النقد الفلسفي الذي كانت توجهه شخصيات مثل ابن زكريا الرازي وأبي البركات البغدادي.

والمطلعون على تاريخ الفلسفة الاسلامية، يعلمون جيداً ان ابن رشد قد رفع لواء معارضة الهجمات العنيفة والضربات القاصمة التي وجهها الغزالي الى كيان الفلسفة، واستطاع أن يحدّ من تأثير كتاب «تهافت الفلاسفة» الى حد ما، من

خلال تأليف كتاب «تهافت التهافت». غير أن ما أنجزه ابن رشد في غرب العالم الاسلامي، لم يكن سوى دفاع مستميت عن افكار ارسطو وتقرير مجدد لها. وفي تلك الايام التي كان فيها ابن رشد منهمكاً في تأليف كتابه الشهير «تهافت التهافت» ـ أو قبلها بقليل ـ كان هناك حدث مهم آخر في الشرق الاسلامي على وشك الوقوع. فقد أدى تأليف كتاب الغزالي ذي التأثير الكبير وكذلك سائر الهجمات التي شنها المتكلمون والمتشرعون على الفلسفة، والانتقادات التي وجهتها شخصيات كالرازي وابي البركات البغدادي، الى تمهّد الارضية لظهور الحكمة الاشراقية شرقي العالم الاسلامي. ولم يهبّ الشيخ شهاب الدين السهروردي وفي مواجهة مؤاخذات المتشرعين على الفلسفة، للدفاع عن شخصية ارسطو، لأنه يعتقد بأن الفلسفة لا تساوي افكار ارسطو وآراءه قط، كما انها لا تتحدد بحدود الحكمة المشائية. ويعتقد بأن اليونان القديمة، ليست مسقط رأس الفلسفة الوحيد. ويؤمن هذا الفيلسوف الاشراقي ايماناً راسخاً بخلود العقل، ويعدّه خميرة أزلية، وانه يتجلى في كل عصر، ويكشف عن تجليه الخاص، ولا يمكن للدهر أن يخلو من حكيم عاقل. ويعتقد بوجود بعض المواصفات والخصوصيات في الحكيم الالهي، لا تختلف في نوعها عن الخصوصيات التي لا بد للرسول من الاتصاف بها. ولهذا كان ينظر الى «زرادشت» كحكيم الهي، ورسول سماوي أيضاً.

ولا نتحدث هنا عن آراء السهروردي[1]، ونكتفي بالقول انه لم يلجأ الى تأليف كتاب على غرار كتاب «تهافت التهافت» رداً على كتاب الغزالي المثير للصخب «تهافت الفلاسفة»، وانما انبرى للاهتمام بكتاب الغزالي الآخر المسمى «مشكاة الانوار»، والتأمل في حقيقة النور. وكان هذا الحكيم الاشراقي مهتماً بآية النور الكريمة الواردة في القرآن المجيد، ويعلم عن وضوح ان الغزالي قد ألف كتابه «مشكاة الانوار»، بوحي من هذه الآية. كما كان يعلم ان حكماء ايران القدماء

(١) راجع كتاب: شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، للمؤلف.

كانوا يعتبرون «النور» أساس الامور، ولا بد له في نهاية المطاف من التغلب على الظلام والعتمة. وكانت مثل هذه التأملات، منطلقاً للسهروردي في تأسيس حكمته الاشراقية التي تعتمد مبدأ تدرّج حقيقة النور. في النظام الفكري الذي اعتمده هذا الفيلسوف يؤلف «نور الانوار»، مبدأ الامور كافة؛ فيما يؤلف «النور الحسي»، درجة النور الدنيا. والنور ظاهر بالذات ومظهر للغير. والشيء الذي هو ظاهر بالذات، لا يستوعبه قالب التعاريف المنطقية. ويحتل العلم الحضوري والمشاهدة الباطنية موقعاً خاصاً في هذا النظام الفكري، كما تُعد النفس الناطقة إنيّة صرفة، والجسم جوهراً غاسقاً، مع إنكار وجود الهيولى. وتوصل شيخ الاشراق الى حل عدد من المشاكل الدينية من خلال الاعتماد على ما أسماه بـ«البيان» و«التأويل». وقد بعث روحاً جديدة في الكيان الفلسفي من خلال الحركة الفكرية الجديدة التي أوجدها، بعد الإنهاك الذي اصابه بفعل الضربات التي تلقاها على يد المنتقدين والخصوم.

وبالرغم من دخول الفلسفة الاسلامية الى مرحلة جديدة في القرن السادس الهجري بعد ظهور حكمة الاشراق، واقتراب بعض المشاكل من الحل، إلّا أن بعض المشاكل كان من الغموض والتعقيد بحيث لم تفلح حتى المبادئ السهروردية في حلها. فاذا كانت قضية مثل «العلاقة بين النفس والبدن وكيفية اتحاد الامر المجرد بالموجود المادي»، غير واضحة في فلسفة المشائين، فانها لم تُحل في فلسفة الاشراقيين.

ونصير الدين الطوسي الذي عاش في القرن السابع الهجري، ورغم معرفته التامة بتياري المشاء والاشراق، إلّا انه كان يواجه الغموض في هذه القضية، مما اضطر الى مكاتبة شمس الدين خسرو شاهي للاستفسار عنها[١].

ولم يكن موقف الفلاسفة المشائين ولا كلام الشيخ السهروردي على صعيد

(١) استفسر نصير الدين الطوسي في الكتاب الذي بعثه لخسرو شاهي عن ثلاث قضايا. وقد طُبعت تلك الاستفسارات ضمن مبدأ ومعاد ملا صدرا، الطبعة الحجرية، حاشية ص ٣٧٢.

العلاقة بين النفس والبدن وطبيعة اتحادهما، مقنعين لنصير الدين الطوسي، لهذا اخذ يبحث عن حل آخر. ولم يشاهد أحد حتى اليوم جواب الشيخ شمس الدين خسرو شاهي في هذا المجال. ولا يعرف احد هل انه اجاب على هذا السؤال إلّا ان اجابته لم تصل الى ايدينا، ام انه أحجم عن الاجابة؟ وبالرغم من ان شمس الدين خسرو شاهي كان حكيماً رفيع المستوى، وكان الطوسي ينظر اليه بعين الاحترام والتقدير، إلّا انه لا يُتوقع منه تقديم حلّ جديد في مثل هذه القضية، نظراً لكونه من تلامذة الامام الفخر الرازي.

والحقيقة هي ان سؤال نصير الدين الطوسي حول طبيعة اتحاد النفس بالبدن، قد ظل بدون اجابة لقرون عديدة، لعجز كل من حركتي المشاء والاشراق عن حله. وقد أجاب صدر المتألهين الشيرازي عليه في القرن الحادي عشر اعتماداً على بعض الاصول والقواعد الجديدة، فكانت اجابة صحيحة وأساسية أزاحت كل غموض وابهام[1]. ولم تكن قضية الاتحاد بين النفس والبدن، هي المشكلة الوحيدة التي لم تجد الحل في الفلسفتين المشائية والاشراقية، بل هناك العديد من القضايا الاخرى التي شابهت في مصيرها، مصير هذه القضية، ومنها الحدوث الزماني للعالم، وربط الحادث بالقديم، والحشر أو المعاد الجسمي. ولا شك في ان عدم وضوح طبيعة اتحاد النفس والبدن لا بد وأن يعقّد مسألة الحشر أو المعاد الجسماني، ولهذا فقد عجز الذين كانوا في صراع مع مشكلة ثنوية النفس والبدن، عن إبداء رأي معقول ومنطقي من جهة، وواضح وصريح من جهة اخرى.

وكنا قد تعرفنا من قبل على رأي الشيخ الرئيس في هذا المجال، ولا نرى ضرورة في التكرار، لكن لا بد من الاشارة الى انه لم يكن الوحيد الذي عجز عن ادراك المعاد الجسماني وحلّ مشكلته، وانما لم يكن لدى كافة اولئك الذين كانوا في صراع مع الثنوية، كلام واحد ومنسجم على صعيد المعاد الجسماني. فكافة

---

(١) المصدر السابق.

الاضطرابات الملاحظة في آثار الفلاسفة حول هذه القضية، ناجمة ولا شك عن القول بالثنوية بين النفس والجسم. وهذه الثنوية لم تؤد الى بروز المشاكل بين الفلاسفة المسلمين فقط، وانما أثارت الصخب والاضطراب بين فلاسفة الغرب أيضاً وأدت الى حدوث الكثير من اللغط.

وتحدث الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكارت» عن «الفكر»، و«البعد»، وقال انهما امران متمايزان. وقد ظهرت من بعده اختلافات جمّة، فعَدّ الفيلسوف «سبينوزا» الـ«بعد» بأنه صفة من صفات الله، واعتبر كل ما عدّه المتكلمون صفات الهية، مخلوقات الهية[1]. ولا ريب في ان ما طرأ على الفلسفة الغربية، يختلف عما طرأ على الفلسفة في العالم الاسلامي. ففي القرن الحادي عشر الهجري طرأ تغيير أساسي على صعيد ثنوية النفس والبدن بعد ظهور صدر المتألهين الشيرازي في ميدان الفكر الفلسفي، وحلّت الوحدة محلها. وقد طُرِحت فكرة الوحدة على أساس ان النفس في بداية تكونها، ليست سوى موجود جسماني حادث، إلّا انها تصل في نهاية المطاف الى مقام الروحانية والتجرد والخلود. بتعبير آخر: «النفس جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء». ومعنى كلام صدر الدين الشيرازي هذا ان وجود النفس مادي وجسماني في مرحلتها الاولى، ومجرد وروحاني في المراحل التالية.

واذا ادركنا ان التعدد والتفاوت في درجات ومراتب الموجود أو الكائن لا يتعارضان مع وحدته، فلا بد لنا أن نؤمن ان النفس وفي ذات الوقت الذي هي حقيقة ذات مراتب، حقيقة واحدة أيضاً. فحلّ مشكلة الثنوية، والايمان بأن النفس ذات حقيقة واحدة خلال مختلف مراحلها، قد مهّد الطريق لتعليل المعاد الجسماني بنحو معقول ومنطقي، وساعد على ايجاد الحلول للكثير من المعضلات الاخرى. والجدير بالذكر ان قضية «جسمانية حدوث النفس الناطقة وروحانية

(١) باروخ سبينوزا، رسالة في الاصلاح والفاهمة، ترجمة اسماعيل سعادت، طهران، النشر الجامعي، ص ٤.

بقائها»، تُعد مثل الكثير من القضايا المهمة الاخرى، من انجازات الحركة الجوهرية التي كان اكتشافها وادراكها الصحيح كحقيقة فلسفية معقولة، من نصيب صدر المتألهين.

قضيتا الحركة الجوهرية وإثبات إصالة الوجود، تُعدّان من بين القضايا الاساسية والمحورية التي غيّرت حركة الفكر الفلسفي، وفتحت افقاً جديداً أمام الفلاسفة المسلمين. ولم تكن هاتان القضيتان مطروحتين بين الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا صدر المتألهين، بصورة برهانية منظمة، ومن الطبيعي أن لا يكون وجود أيضاً آنذاك للآثار التي ترتبت عليها. وكان ملا صدرا من السلالة المعنوية والروحانية لاولئك الفلاسفة الذين يتألقون بين فترة واخرى في افق التاريخ، ويترجمون رسالتهم الفكرية والفلسفية الى واقع عملي. وتجدر الاشارة الى ان العصر الذي ظهر فيه صدر المتألهين، كان عصراً تاريخياً مظلماً، وقلما تساعد ظروف مثل هذا العصر على النمو الفكري. فالآثار السيئة المريرة التي تركها الغزو المغولي على المجتمع الايراني المسلم، لم تكن قد زالت بعد، وضيّق الانحطاط الفكري والفساد الاجتماعي والاخلاقي الخناق على الاحرار، وما أروع ما وصف سعدي تلك الفترة المظلمة وهو الذي ادرك بدايتها:

استولت رائحة الثوم على عطر الورد

وأخرس الطبلُ لحنَ القيثار

وأشار صدر الدين في مقدمة كتابه الكبير «الاسفار الاربعة» ورسالة «الاصول الثلاثة» وبعض آثاره الاخرى الى الانحطاط الفكري والفساد الخلقي في عصره، وأعرب عن تذمره من تلك الاوضاع. وقد دفعته تلك الاوضاع غير الطبيعية والجمود الفكري المرعب الذي كان سائداً آنذاك، الى اعتزال مجتمعه، والعيش بعيداً عن أوساطه لفترة طويلة نسبياً. فكان ذلك الاعتزال، سبباً للابقاء على تألق ضمير هذا المفكر المبدع وذهنه الوقاد. ولا نريد من هذا ان المجتمع الفاسد المنحط، مصدر للتكامل والتطور، لانني شخصياً لا اؤمن باصالة التاريخ،

ولا اتبع أفكار الفيلسوف الالماني المعروف «هيغل» الذي يعتقد بالمكر العقلي في التاريخ.

وحينما يتحدث هيغل عن المكر العقلي في التاريخ، يقصد ان همة كبار رجال العالم، هي التي تحقق العقل او ارادة الله في التاريخ. وينبري لتوضيح هذه الفكرة قائلاً: «الرجال العظماء الاقوياء ونظراً لاندفاعهم في أعمالهم بحسب الظاهر عن عواطف شخصية أو مصالح خاصة، وقد يدرسون خلال ذلك على المبادئ الخلقية، يبدون في نظر الاحرار وأهل المعرفة أشخاصاً من ذوي الصيت السيّئ والسلوك القبيح، في حين لو كانوا قد أخذوا الاعتبارات الخلقية السائدة في زمانهم بنظر الاعتبار، لتخلّفوا عن انجاز الاعمال الكبرى»[1]. ويعتقد هيغل لو كان المهتمون بالشؤون الاجتماعية قد سمعوا نصائح الناس، لوقعوا في مآزق. وهي فكرة قريبة من رأي ميكافلي حول العلاقة بين السياسة والاخلاق.

وعلى هذا الاساس لا يمكن أن ندّعي بوجود علاقة بين ازدهار الفكر الفلسفي عند صدر المتألهين وتألّق أفكاره في عصر من العصور المظلمة، وبين المكر والكيد، لأنه لا محل للمكر في نظام الخلقة الاحسن. فالمفكرون المسلمون يتحدثون عن مصدر العدل دائماً ويرفضون أي خطأ في قلم الصنع. وقد تحدث حافظ الشيرازي عن ذلك بشكل صريح رغم انه قد عاش في أحد تلك العصور المظلمة، فقال:

يدور الفلك حول مصدر العدل

إفرح، فالظالم لا يبلغ الهدف

ومن أجل أن نعلل ظهور الافكار الراقية، والشخصية العظيمة في المجتمع المنحط الفاسد، هناك طريق آخر لا يمكن ان يسمى بالمكر التاريخي. فالكثير من كبار المفكرين المسلمين الذين عاشوا في ظل ظروف تاريخية غير مساعدة، قد

---

(١) العقل في التاريخ، تأليف هيغل، ترجمة حميد عنايت، اصدار جامعة شريف الصناعية، ص ٢١ ـ ٢٢.

انتبهوا الى هذه القضية وانبروا لتقييمها.

فيعتقد جلال الدين المولوي البلخي ان المرء حينما يعيش في وسط المجتمع الفاسد، ويتألم من جفاء الناس، يجد نفسه مرغماً على قطع الامل من الخلق، وينطلق بأقصى ما لديه من همة نحو الحق. وخلال ذلك الاقبال الكامل الذي لا شائبة فيه، تتحرك الاستعدادات الروحية والمعنوية وتؤدي الى ظهور آثار كبيرة. وقد عبّر المولوي عن فكرته هذه بالشعر، فقال:

جفاء الخلق لك في العالم

انما هو كنز خفي من الذهب

فالخلق يتعاملون معك بسوء

كي يجبروك للاقبال على ذلك الجانب

فالمولوي يعتقد اذن ان الانسان حينما يرى جفاء الناس واخلاقهم السيئة، يضطر الى الاقبال على الله تعالى. ولا شك في ان الانسان حينما يقبل على الله، فلا بد أن ينال الكثير من الحقائق. ويصدق كلام المولوي هذا على حياة صدر المتألهين. فقد قال هذا الفيلسوف الكبير بصراحة انه قد اقتفى آثار سيد الاولياء وأول ائمة الحق علي عليه السلام في انتهاج اسلوب التقية في حياته ومداراة الاشرار والظلمة. وكان ذلك الاسلوب شديد الوطء عليه بحيث تحمله وفي عينه قذى وفي حلقه شجى، وهذا ما دفعه للانصراف عن الناس والاقبال على من بيده كافة الامور والاسباب، ومن يحل كافة المشاكل والصعاب:

«... فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس... فتوجهت نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعاً جلياً الى مسهل الامور الصعاب. فلما بقيت على هذا الحال... اشتغلت نفسي لطول المجاهدات اشتغالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها انوار الملكوت»(١).

---

(١) الاسفار الاربعة، ج ١، ص ٨ـ٩.

وهكذا نرى كيف تحدث صدر المتألهين عن موقفه بشكل صريح، وعن افاضة أنوار الملكوت والمشاهدة القلبية. ومن هنا نفهم ان فلسفته، لم تكن دراسية صرفة، ولا يمكن بلوغ عمقها من خلال مبادئ وقواعد الفلسفة المشائية فقط. ولم يقل صدر المتألهين بالتشكيك في الوجود فقط، وانما كان يشاهد التشكيك في عالم المعرفة أيضاً، ويعتقد بدرجات مختلفة ومتفاوتة للمعرفة. ورغم هذا فقد اعتمد هذا الفيلسوف الالهي في حكمته العالية سلسلةً من الاصول والمبادئ العقلية التي ألّفت أُسس فلسفته وقواعدها. ولا بد أن نستعرض فيما بعد هذه الاسس والقواعد، ونتحدث عن اسلوب سلوك هذا الحكيم الالهي ونهجه العقلي ان شاء الله.

صدر المتألهين وتأسيس مبدأ جديد في الفلسفة الاسلامية

نحن نحيا اليوم في زمن يمكن أن نواجه في كل لحظة مظهراً جديداً ووجهاً آخر من التطور المذهل على صعيد العلم البشري. وقد ظهرت في عالم المعرفة الفلسفية تحولات كبيرة وطرأت تغيرات لا تحصى. ورغم هذا يجب أن نعلم بأن ما يحدث في عالم الحكمة والفلسفة، غير ما يطرأ على عالم العلم. فتقدم العلوم وتطورها، سريع الى درجة بحيث ينتزع من الانسان فرصة التوقف، في حين لا تتعامل قافلة الحكمة والفلسفة مع السرعة، ولا تفقد فرصة التأمل والتفكير العميق. فالعلماء يتحدثون بكلمات جديدة وينبرون لتناول الامور المبتدعة التي لا سابقة لها، في حين قلّما نعرف حكيماً وفيلسوفاً لا يتحدث إلّا عن القضايا الجديدة ولا يدرس إلّا القضايا المستحدثة. وتتجلى فنيّة الفيلسوف في قدرته على التحدث بكلام جديد عما هو قديم. والدليل على ذلك ان الفيلسوف كفيلسوف، انما ينظر الى قضايا الوجود ويتحدث عن الوجود. والموجود بما هو وجود، لا يعدّ امراً حادثاً فحسب، وانما بامكانه أن يتصف بصفة القدم بنفس المقدار الذي بامكانه الاتصاف بصفة الحدوث.

وانطلاقاً من ذلك، فنحن نتوقع من الحكيم أو الفيلسوف، غير ما نتوقعه من العالم. فعلى صعيد العلم والمعارف التجريبية، يُقال الكثير من الكلام الحديث،

وتجري التطورات بشكل سريع، لكن ليس من السهل التحدث بكلام جديد غير مسبوق، في ميدان الحكمة والفلسفة. وبالرغم من التحولات الكثيرة التي شهدها تاريخ الفلسفة، وظهور المذاهب الفلسفية العديدة، إلّا اننا لو انعمنا النظر في هذه المذاهب ودققنا فيها لاتضح لنا ان جذور الكثير مما ورد في كلام الفلاسفة الجدد، نابعة من آثار كبار قدماء الفلاسفة. والجدير بالذكر ان الشيء إذا ما أُريد له أن يكون جديداً، فلا بدّ أن يكون على ارتباط بالماضي. فالشيء الذي لا يرتبط بالماضي، لا يطرأ عليه التغيير والتطور؛ وما لم يطرأ التغيير على شيء ما، لا يُعد حديثاً.

وكان صدر الدين الشيرازي من بين الفلاسفة الذين جاؤوا بكلام جديد في حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، وطرحوا قضايا جديدة ليست بالقليلة. لكن لو أنعمنا النظر في هذه الافكار الجديدة التي جاء بها لاتضح انها تقوم على مبدأين أساسيين هما:

١ ـ إصالة الوجود.

٢ ـ الحركة في الجوهر.

فصدر المتألهين كفيلسوف كان يدرك اهمية الوجود ويعلم عن وضوح ان بالامكان حتى فهم معنى العدم، في ظل نور الوجود. ولا شك في ان الحديث عن العدم لا يمكن ان يتحقق بدون فهم وادراك معنى الوجود. اضف الى ذلك ان فهم معنى العدم، يتصل بمقولة العلم التي تقع ضمن دائرة الموجودات. ويمكن القول على هذا الاساس بأن فهم معنى العدم، انما هو من بركات الوجود. أي لا يمكن إدراك معنى العدم إلّا في ظل نور الوجود. وقد عدّ صدر المتألهين في كتابه «المشاعر» قضية الوجود، أساس القواعد الفلسفية وركيزة المسائل الالهية:

«هذه المسألة، قطب ومركز يدور حوله علم التوحيد وعلم معاد وحشر الارواح والاجساد. ولهذا يُعد الجهل بقضية الوجود، جهلاً بامهات المطالب ومعظم المعارف الالهية. بتعبير آخر: ان من يتجاهل الوجود، انما يُحرم من دقائق

المعارف الالهية والحقائق المتصلة بالنبوة، وسيُغلق بوجهه طريق معرفة النفس الناطقة وكيفية عودة الانسان الى المبادئ العليا. فالوجود، حقيقة، وغيره ليس سوى صورة وظل وشبح. فيوجد في كل موجود مبدأ ثابت هو الوجود، ولا يُتاح الحديث عن الموجودات بدون الوجود»[١].

واستعرض صدر المتألهين هذه القضية أيضاً في كتابه الآخر المسمى «الشواهد الربوبية»، حيث عدّ الجهل بالوجود جهلاً بكافة الاصول والمعارف، لأن معرفة الامور كافة تتصل بمعرفة الوجود، في حين لا تتصل معرفة الوجود بمعرفة شيء آخر. وأشار في هذا الكتاب الى قضية اخرى مهمة جداً فقال: «... بالوجود يُعرف كل شيء، وهو أول كل تصور وأعرف من كل متصور»[٢].

وهكذا نرى انه قد اشار الى مفهوم الوجود في هذه العبارة وعبّر عن اهتمامه بحقيقته. وحينما يشير اليه كأول تصور، انما يريد ان يقول بأن هذا التصور، من المعقولات الفلسفية الثانية التي تتحقق في الذهن بشكل بديهي وبدون واسطة. إلّا انه حينما يقول «اعرف من كل متصور» فالمراد بذلك ان حقيقة الوجود أوضح من أي شيء آخر. ومن هنا يمكن القول ان الوجود اوضح المفاهيم واكثرها بديهية، ليس في الذهن فحسب، وانما في العالم العيني الخارجي أيضاً.

ومن هنا ليس من قبيل العبث لو قلنا أن الوجود، أول الاوائل وأظهر الظواهر في اقليمي الذهن والعين. وحينما نسلّم بظهور الوجود في هذين الاقليمين، فلا بد من التسليم بهذه الحقيقة أيضاً وهي: ان الوجود لا يمكن ان يظهر عن طريق غيره وبواسطة شيء آخر قط. والشيء الذي لا يظهر عن طريق غيره ولا بواسطة شيء آخر، ليس ظاهراً بحد ذاته فحسب، وانما يُظهِر الأشياء الاخرى باستمرار. وهذا هو عين ما يشاهد في النور. فالنور وفي ذات الوقت الذي هو منير بذاته،ينير الأشياء الاخرى أيضاً بشكل دائم.

---

(١) ملا صدرا، المشاعر، دار مهدوي للنشر، اصفهان، ص ٤.

(٢) ملا صدرا، الشواهد الربوبية، جامعة مشهد، ١٩٦٧، ص ١٤.

واستعرض صدر المتألهين هذه الفكرة في تعليقته على كتاب «حكمة الاشراق» للسهروردي، وذهب فيها الى ان النور يساوق الوجود، ولا يلاحظ في الواقع أي اختلاف بينهما أو انفصال. وقد عبّر برأيه هذا عن معارضته لرأي السهروردي وقال: بأن النور الذي يتحدث عنه الشيخ الاشراقي، ليس سوى حقيقة الوجود ومراتبه المتفاوتة.

والمطلعون على تاريخ الفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان السهروردي، ينظر الى الوجود كأمر اعتباري، وأقام فلسفته على أساس النور فقط. ويعتقد ان ما يظهر بحد ذاته ويُظهر غيره، ليس سوى حقيقة النور. أي ان النور هو الشيء الوحيد الذي يظهر بذاته ويُظهر غيره، ولا يصدق مثل هذا الامر على غير النور. ولا بد من دراسة عميقة ومستفيضة لمعرفة هل ان النزاع أو الاختلاف الناشب بين صدر المتألهين و السهروردي حول حقيقة الوجود والنور، مجرد نزاع لفظي، ام انه نزاع حقيقي؟ وقد سعى صدر المتألهين لاثبات ان ما ذهب اليه شيخ الاشراق على صعيد حقيقة النور، هو ذات صفات الوجود وخصوصياته، كالبساطة، وعدم الحاجة الى أي تعريف، وعدم امتلاك الجنس والفصل والحد والرسم، وتحقق الشدة والضعف والتقدم والتأخر، والخير المحض، وكافة ما يمكن أن يتصل بهذه الصفات. وهذا يعني عدم وجود أي اختلاف بين الوجود والنور، ويقتصر الاختلاف القائم، على عالم الالفاظ فحسب.

ويصف صدر الدين الشيخ الاشراقي بالعدول عن لفظ الوجود الى النور، فيقول: «والمصنف عدل عن لفظ الوجود بلفظ النور، ثم حصر النور على وجود الواجب ووجودات العقول والنفوس...»[١].

ونفهم من العبارة أعلاه ان صدر المتألهين يعتقد ان الاختلاف بينه وبين السهروردي، اختلاف لفظي واصطلاحي. ولكي يعمل هذا الفيلسوف المتأله على

---

(١) الشيخ شهاب الدين السهروردي، شرح حكمة الاشراق، تعليقة ملا صدار، طبعة حجرية، ص ٢٨٣.

إحلال مفهوم «إصالة الوجود» الذي يؤمن به محل مفهوم «اصالة النور» الذي يؤمن به الشيخ الاشراقي، بذل جهوداً اخرى على هذا الصعيد. فهو يؤمن ان قواعد السهروردي الفلسفية مرتّبة بالشكل الذي يجرّه الى مأزق التناقض، اذا لم يعترف بمبدأ إصالة الوجود. وقد اقام شيخ الاشراق عدة براهين في كتاب «التلويحات» لاثبات اعتبارية الوجود، وقال بعدم وجود صورة حقيقية لمفهوم الوجود في الخارج. إلّا انه عدّ في نهاية هذا الكتاب النفس الانسانية وما فوقها، وجوداً بسيطاً وانية صرفة. وأشار صدر المتألهين في كتاب «الشواهد الربوبية» الى فكرتي السهروردي هاتين، والتناقض الواضح بينهما[١]. وأشار أيضاً في رسالة «الشواهد الربوبية» ـ التي تختلف كثيراً عن كتاب «الشواهد الربوبية» ـ الى تناقض آخر في كلام السهروردي الذي يجب البحث عن مصدره في القول باعتبارية الوجود. فالشيخ السهروردي قد قال في كتاب «التلويحات» بأن تشخص الأشياء يتصل بهويتها العينية في عالم الخارج، وهذا ما لا ينسجم مع رأيه في إعتبارية الوجود، ولهذا قال صدر المتألهين في ذلك:

«ذهب صاحب التلويحات الى ان تشخص الاشياء، بهويتها العينية، وهذا في الحقيقة يناقض قوله بعدم حصول الوجود في الاعيان»[٢].

ثم ابدى صدر المتألهين اندهاشه لوجود مثل هذا التناقض الواضح فقال:

«وهل هذا إلّا تناقض صريح وقع من هذا العظيم؟!»[٣].

وهكذا نرى ان هذا الفيلسوف المتأله ورغم استيائه من قول السهروردي باعتبارية الوجود، إلّا انه اذعن بعظمة هذا الرجل وأقر بها. وقد اعتاد على ذكر أسماء العظماء باحترام وتبجيل، إلّا اننا قلما نعرف من عبّر عنه بالعظيم.

---

(١) ملا صدرا، الشواهد الربوبية، طبعة مشهد، ١٩٦٧، ص ١٤.

(٢) الشواهد الربوبية، ص ٤٠، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، دار الحكمة للنشر، ط ١٩٩٦.

(٣) المصدر السابق.

وليس قليلاً عدد اولئك الذين يذهبون الى اعتبارية الوجود، إلّا ان صدر المتألهين لم يعبأ بآرائهم، لأنه يعلم بأن موقف السهروردي بهذا الشأن يختلف اختلافاً أساسياً عن مواقف الآخرين. فالسهروردي حينما يذهب الى اعتبارية الوجود فانما يستند الى حقيقة النور، ويتخذ من ذلك أساساً لفلسفته. بتعبير آخر: السهروردي يعتمد مبدأ النور بدلاً من مبدأ إصالة الوجود، في حين يعتمد الآخرون القائلون باعتبارية الوجود مبدأ إصالة الماهية. والعارفون بالقضايا العقلية يعلمون جيداً ان الماهيات متكثرة بذاتها وليس بينها ـ بغضّ النظر عن الوجود ـ أي وجه مشترك وقدر جامع. بتعبير آخر: تُعدّ الماهيات، أساس الكثرة والتشتت. ومن هنا، فاولئك القائلون باعتبارية الوجود واصالة الماهية، لا بد لهم من قبول الكثرة والتشتت، واختيار العيش في عالم بهذه الصفات. فالوحدة تساوق الوجود؛ وحينما يفتقد الوجود الى الإصالة، فلن تتحقق الوحدة؛ وحينما لا تتحقق الوحدة، فلن يتحقق الاتحاد أيضاً.

ويمكن ان نقول بتعبير آخر: الوحدة تدور حول الوجود، وحينما يختفي الوجود، ستختفي الوحدة أيضاً، وحينما يختفي الوجود والوحدة، فلن تبق سوى شيئية الماهيات والمفاهيم. ونحن نعلم ان المفاهيم في حد ذاتها، غريبة عن بعضها، ولا يُلاحظ بينها أي شكل من اشكال الوحدة والهوية. فالوجود هو الشيء الوحيد الذي بامكانه ان يخلق نوعاً من الاتحاد بين المفاهيم. ومن الواضح ان الوجود إذا فقد اصالته، فلن يكون هناك أي أساس للوحدة والاتحاد.

إنكار مبدأ إصالة الوجود وكما نرى يستوجب إنكار الوحدة، وإنكار الوحدة يستوجب إنكار أي اتحاد بين الامور. ومما لا شك فيه أن الانسان حينما يعجز عن بلوغ أية وحدة واتحاد، فلا سبيل له سوى السقوط في هوة الكثرة والتبعثر. وقد انفصل الشيخ شهاب الدين السهروردي عن انصار إصالة الماهية، وتحدث بشكل آخر.

صحيح ان هذا الفيلسوف الاشراقي قد تحدث بصراحة بالغة عن اعتبارية

الوجود وانبرى لاقامة البرهان على رأيه هذا، إلّا انه يؤمن ايماناً راسخاً بوحدة حقيقة النور؛ والنور، حقيقة تشكيكية ذات مراتب. ومن هنا فالإشكالات الواردة على انصار إصالة الماهية، لا ترد على رأي السهروردي في مضمار النور. ولهذا السبب كان موقف صدر المتألهين ازاءه موقفاً آخر، واسلوب حديثه معه غير اسلوب حديثه مع الآخرين.

صدر المتألهين يعلم عن وضوح بأن ما ذهب اليه السهروردي على صعيد النور ودرجاته المتفاوتة، في منتهى القوة وغاية الرصانة، إلّا انه لم يكن على استعداد قط للتراجع ولو خطوة واحدة عن موقفه الصلب ازاء إصالة الوجود، واستطلاع طريق آخر غيره. وقد سعى فيلسوف شيراز الكبير أن يبيّن ان ما ذهب اليه السهروردي في مضمار النور ودرجاته المتفاوتة، هو ذات ما ذهب اليه في مضمار الوجود ودرجاته المتفاوتة.

ولا ريب في وجود شبه كبير بين ما ذهب اليه السهروردي على صعيد سريان النور وانبساطه، وبين ما ذهب اليه صدر المتألهين على صعيد إصالة الوجود. إلّا ان هناك تأملاً وشكاً كبيرين في ما قيل من ان كلام السهروردي على صعيد النور، هو ذات كلام صدر المتألهين على صعيد الوجود.

والعارفون بالثقافة الاسلامية يعلمون بوضوح ان مسألة الوجود، لا تُطرح في القرآن الكريم باسم «الوجود». كما لم يعبّر بهذا اللفظ في الاديان الايرانية القديمة والديانة الزرادشتية. ويشير تاريخ الفلسفة الى إثارة سؤال الوجود في اليونان القديمة واستعراض المسائل المتصلة به. صحيح ان الفلسفة اليونانية قد بدأت بالفلاسفة الطبيعيين مثل طاليس واتباعه، إلّا ان بين الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، كان هناك من اولى اهتماماً للعلاقة بين الوجود والتفكير، وانبرى لدراستها.

وكان السهروردي عارفاً بتاريخ الفلسفة وقد تلق القضايا الاساسية ذات الصلة بالحكمة الاشراقية وخلود العقل عبر طريق معتبر، وكان يعلم اذا كانت

شخصيات مثل هرقليطس وبارمنيدس قد مهدوا في اليونان القديمة ارضية الفكر الفلسفي لسقراط وافلاطون وأرسطو، فقد حدث في نقاط اخرى من العالم ازدهار فكري وثقافي أيضاً.

صحيح ان الشكاكية السفسطية وأسئلة السوفسطيين الاساسية قد لعبت دوراً أساسياً في تحول الفكر من عالم الاسطورة الى عالم الفلسفة، إلّا ان هناك تيارات فكرية اخرى مهمة جداً قد ظهرت في العالم أيضاً. وعلى اولئك المهتمين بظهور الفكر الفلسفي في الغرب، ان يهتموا أيضاً بغليان الافكار عند شخصيات مثل كونفوشيوس ولاوتسو في الصين، وزرادشت في ايران، وبوذا في الهند.

فالسهروردي على أي حال، فيلسوف قد بدأ عمله الفلسفي بالنور عن وعي وتأمل، وانبرى لاقامة الدليل والبرهان على اعتبارية الوجود. ولم يعبّر عن انسه بالقرآن فقط من خلال الحديث عن نور الانوار كمبدأ اول، وانما عبر عن تقاربه أيضاً مع الثقافة الايرانية القديمة والافكار الشرقية.

وقد عبّر القرآن الكريم عن الله تعالى بنور السماوات والارض. وكان النور في ايران القديمة، أساس الخير والفضيلة. وقد بلور السهروردي موقفه الفلسفي ازاء الفلسفة الوافدة من الغرب وما يُعرف بالحكمة الاشراقية، اعتماداً على النور واعتبارية الوجود.

ورغم هذا فقد حاول صدر المتألهين اثبات ان ما أعرب عنه هذا الفيلسوف الاشراقي حول حقيقة النور، لا يختلف عما ذهب اليه هو حول الوجود. ولسنا في معرض الحديث عن مدى صواب أو خطأ تفسير صدر المتألهين لحقيقة النور، ونكتفي بالقول انه لم يتحدث عن إصالة الوجود كمبدأ فحسب، وانما حاول أن يُظهِر أن سائر الفلاسفة ينسجمون معه في هذا الرأي أيضاً. فهو لم يفسر أقوال وأفكار العديد من المفكرين على أساس رأيه القائم على إصالة الوجود فحسب، وانما عمّم اسلوبه هذا حتى على بعض الآيات القرآنية أيضاً. وقال بصراحة واضحة ان المراد بكلمة «الامانة» الواردة في الآية الشريفة: **﴿إنا عرضنا الامانة**

على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[١]، هو «الوجود». وقد جاء رأيه هذا في رسالتيه «اجوبة المسائل الكاشانية»، و«الفوائد»[٢] واكد عليه. وذهب في تفسير هذه الآية الى ان كافة موجودات العالم ـ عدا الانسان ـ ذات نوع من الوجود يقع في وعاء وعالم خاص، ولا ينتقل من عالم لعالم آخر. والانسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش التحول دائماً، وينتقل من وجود لآخر ومن عالم الى عالم غير العالم الاول. وهو لا يتوقف في مرحلة وجودية ما خلال حركة تحولاته الوجودية، كما لا يتحدد بعالم او نشأة خاصة. فالنشآت والعوالم التي تواجه الانسان خلال تلك الحركة عديدة ومتنوعة، فيتّحد بها، ثم يجتازها واحدة بعد اخرى. وانطلاقاً من هذه التحولات المستمرة يمكن القول بأن الوجود عند الانسان، امانة لا بد من إعادتها الى اهلها في يوم ما.

وبعد أن يفسّر صدر المتألهين الآية الكريمة السابقة في إطار إصالة الوجود الذي يذهب اليه، ويقول بأن المراد بالامانة الالهية، هو الوجود، يستشهد ببيت شعري لحافظ الشيرازي يقول:

هذه النفس الامانة التي اودعها الحبيب عند حافظ
سأرى وجهه يوماً وأُسلِّمها اليه

وفضلاً عن تفسيره لمفردة «الامانة» القرآنية، فسر مفردة «ضعيف» أيضاً الواردة في الآية الكريمة ﴿خُلق الانسان ضعيفاً﴾[٣]، وعدّها منسجمة مع تغلب جانب القبول والتطور الدائم لوجود الانسان. ويعتقد ان الانسان ومهما كانت الدرجة الوجودية التي هو عليها، يخضع دائماً لجانب القبول والحاجة. ومادام في موضع العبودية والحاجة، تظل الواردات القيومية ترد عليه، والرداءات النورانية

---

(١) الاحزاب، ٧٢.
(٢) طبعت هاتان الرسالتان ضمن مجموعة رسائله الفلسفية التي طبعتها دار الحكمة للنشر مؤخراً.
(٣) النساء، ٢٨.

تغطيه.

ويعتقد صدر المتألهين ان أي موجود من موجودات هذا العالم، ذو صورة نوعية يعتمد عليها كماله، وتتوقف حركته وتطوره على كمال تلك الصورة. أي ان كل موجود، ذو حدّ معين ومقام معلوم يؤلف ماهيته. إلّا ان الانسان يتميز بصورة نوعية هشة وضعيفة للغاية، وبامكانه أن تكون لديه استعدادات كثيرة ومتتالية انطلاقاً من هذا الضعف. فالآية الشريفة السابقة قد ميّزت الانسان عن سائر الموجودات بضعف صورته النوعية. وحينما يُشار الى ضعف الصورة النوعية للانسان انما يراد بها أن هذا الموجود ـ وفي أية مرتبة من مراتب الوجود ـ يخضع لهيمنة جانب القبول والحاجة والذي يتيح للانسان حمل ثقل الامانة التي هي الوجود لا شيء آخر. ولم ينكر صدر المتألهين صورة الانسان النوعية قط، كما يؤمن باختلاف الصور النوعية في الانواع. ويؤمن عن وضوح بأن نوع الانسان، واحد على أساس الخلق، وافراده متماثلون ومتشابهون. وقد استدل على ذلك بعدد من البراهين المنطقية، فضلاً عن الآية الكريمة: ﴿قل انما أنا بشر مثلكم﴾[1]. وقد اشار خلال ذلك الى نقطة ذات أهمية كبيرة: فقد أدرك ان الانسان وبالرغم من انه بحسب الخلقة ذو صورة نوعية واحدة في البداية، إلّا انه لا يُعد حقيقة نوعية واحدة في نهاية الامر. وقد توصل بعد التأمل في الآيات القرآنية الكريمة وبوحي من افكاره الفلسفية، ان الناس ينقسمون على أساس العاقبة والنهاية الى ثلاث فئات هي:

١ ـ المقربون الى الله.

٢ ـ المتوسطون أو «اصحاب اليمين».

٣ ـ «اصحاب الشمال» الذين هم في ادنى درجات الهبوط.

ويرى صدر المتألهين أن تقسيم الناس الى هذه الفئات الثلاث، ليس تقسيماً صنفياً يتم وفق العوارض الخارجية، وانما تقسيم وفق ذات الصورة وحقيقتها.

---

(١) الكهف، ١١٠.

وتحمل كل فئة من هذه الفئات الثلاث معنى جنسياً يشمل هو الآخر عدداً من الانواع. ومعنى هذا الكلام هو ان الناس لا يصنّفون في نهاية الامر تحت تصنيف واحد ولا يتميزون بحقيقة واحدة، حيث تتدخل في ذلك ملكاتهم الباطنية.

فالانسان وطبقاً للروايات الاسلامية يُحشر في عالم الآخرة ـ الذي هو نهاية الامور ـ على أساس خُلقه وملكاته وأفكاره. والتباين بين ملكات الانسان الراسخة والثابتة، ليس من نوع التباين في العرض. أي ان الانسان في الحقيقة وباطن الامر، نفس ما يمكن مشاهدته في أفكاره وملكاته الراسخة. واللطيفة الانسانية هي بالشكل الذي بامكانها تربية أنواع مختلفة وعديدة في باطنها، ثم تتعين آخر المطاف بصورة أحدها. والتفاوت بين هذه الانواع، بامكانه أن يكون بمستوى التفاوت بين الشيطان والملاك. والتفاوت بين الشيطان والملاك يتجلى في ميدان وجود الانسان. وفي تلك الفترة التي لم يضع فيها الانسان قدمه في ميدان الوجود، لم يحدث الشيطان نفسه بالخروج عن صفوف الملائكة.

ان مهد وجود الانسان، بمثابة ميدان للصراع بين الخير والشر، وساحة للقتال بين جنود العقل وجنود الجهل. والذي ينتصر آخر المطاف في هذا الميدان سيؤلف الصورة الباطنية والنهائية للانسان، وقد دلّت على ذلك مجموعة من الآيات والاحاديث. وقد يُقال هنا: كلام صدر المتألهين حول الصورة النوعية للانسان وما يمكن أن يتحقق بين بدايتها ونهايتها، يستوجب نوعاً من التناسخ. وللاجابة على ذلك لا بد من القول ان صدر المتألهين كان نفسه منتبهاً الى هذا الإشكال، وأقرّ بضرورة نوع من انواع التناسخ. انه يؤمن بأن التناسخ ذو انواع وأقسام مختلفة ومتعددة، مع إبطاله لكافة انواعه عدا ذلك الذي أسماه بالتناسخ بحسب الباطن، وقال: لقد اقمنا البرهان العرشي لإبطال أي تناسخ غير التناسخ الباطني. ولا يبطل التناسخ بحسب الباطن أو ما يسمى بالتحولات الباطنية للانسان، وتدل على تحققه الخارجي أدلة نقلية كثيرة من الآيات والروايات[1].

(١) مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، رسالة اجوبة المسائل الكاشانية، ص ١٤٥.

ويتضح من خلال ما تمت الاشارة اليه مدى اتساع افق الرؤية لدى صدر المتألهين على صعيد معرفة الوجود. فقد انبرى لتفسير بعض الآيات القرآنية بوحي من معرفته الوجودية، وأشّر على نقاط مهمة ودقيقة على هذا الصعيد. ورغم هذا كله لازال السؤال التالي موضع بحث ومناقشة: هل أن هذا الفيلسوف الكبير قد توصل الى قضايا علم الوجود عن طريق انعام النظر في الآيات والروايات، ام انه انبرى لتفسير الآيات وفق تصوره الخاص لعلم الوجود؟

ومهما قيل على هذا الصعيد، فقد فسّر كلمة «الامانة» القرآنية بمعنى «الوجود»، فيما قال ان كلمة «الضعيف» القرآنية تشير الى الصورة النوعية للانسان، أي ان الانسان موجود غير منته، ولا يتحدد في قالب نوعه. وتُعد اللامحدودية في النوع، وعدم امتلاك الجنس والفصل أو الحد والرسم المنطقيين، من خصائص الوجود. وانطلاقاً من ذلك يعني ضعف الصورة النوعية للانسان، تحطم الحدود النوعية في هذا الموجود العجيب، وانهيار الحدود المنطقية.

صحيح ان الانسان موجود ماهوي، وأُشير اليه بـ«الحيوان الناطق» في التعريف المنطقي، إلّا ان أحكام الماهية فيه أحكام مغلوبة، ويبدو انه يعبّر عن نفسه في نمط الوجود.

وسبق صدر المتألهين أشخاص مثل شهاب الدين السهروردي اعتبروا النفس الناطقة وما فوقها، إنيات صرفة أو وجوداً محضاً، واكدوا ان الانسان ليس لديه حد معين، كما ليس لديه مقام معلوم. وربما تشير بعض الآيات القرآنية الى هذه الحقيقة، مثل: ﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾[1]. ويُفهم من مضمون هذه الآية الكريمة ان الانسان لم يكن في برهة من الزمن شيئاً محصّلاً وقابلاً للملاحظة. ولا شك في ان موجودات العالم كافة، كانت مسبوقة بعدم ولم يكن لديها فعلية أو تحصّل، إلّا ان هذه الآية الكريمة تؤكد على افتقاد الانسان للفعلية والتحصل، وتركّز على اختلافه عن سائر الموجودات. فهل يعني

---

(١) الدهر، ١.

هذا الاختلاف والتأكيد عليه، ان الانسان لم يكن شيئاً في البداية؟ والشيء اذا لم يكن شيئاً واذا كان غير معين، فلا يمكن أن يُعثر له على تعريف منطقي.

ويرى العديد من فلاسفة الوجود المعاصرين ان الانسان اذا كان لا يقبل التعريف، لأنه لم يكن في البداية شيئاً، فالانسان ليس شيئاً ما لم يصبح شيئاً فيما بعد، وسيكون آنذاك ذات الشيء الذي يصنعه من نفسه. ويذهب الفلاسفة الوجوديون الى ان وجود الانسان مقدم على ماهيته. ويبدأ هؤلاء الفلاسفة بالانسان، لكن ليس من الانسان كفاعل للمعرفة وانما من الانسان كموجود.

وكلمة «الوجود» في الفلسفة الوجودية المعاصرة، محددة بنوع من الوجود الذي يتمثّل في الانسان. والانسان موجود تختفي ماهيته في وجوده. ولهذا السبب فهو لا يبلغ الكمال إلّا حينما يلبي نداء الوجود. ويعتقد بعض الفلاسفة الوجوديين ان الانسان لا يقتصر في بلوغه الكمال على التجارب الشهودية والجذبات الباطنية فقط، وانما هو متكامل في وجوده. فهذا الكائن العجيب يتكامل في كل لحظة، ويسمو مع كل لحظة. وهو الحيوان الوحيد الذي يفكر في نفسه وبامكانه ان ينفصل عنها. ولا بد من الاشارة الى ان تسامي الانسان لا يُعدّ مجرد تطور على صعيد علم الاحياء يمكن بحثه ودراسته على ضوء المشاهدات التجريبية، وانما يتسامى على مرتبته الوجودية أيضاً انطلاقاً من تصوراته وادراكاته التي تتحقق لديه عن وعي ومعرفة.

فالانسان في الفلسفات الوجودية المعاصرة، ليس مجرد جزء من العالم، وانما على نوع من العلاقة المتوترة الصاخبة مع هذا العالم أيضاً. وفي اجواء مثل هذه العلاقة الصاخبة تظهر تراجيديا الحياة. والانسان بحاجة الى وجود العالم من اجل القيام بأعماله ونشاطاته. وكيف يمكن التحدث عن الموجود الانساني، مع تجاهل العالم الذي يوجد فيه؟ فوجود الانسان يتضمن الوجود في العالم. والانسان له تأثير في الانسان بمستوى تأثير الانسان في العالم.

الفلاسفة الوجوديون المعاصرون لا يعتبرون العلاقة المتبادلة بين الانسان

والعالم، علاقة عرضية وخارجة عن الذات. أي ان العالم لا يُضاف الى الانسان، كما ان الانسان لا يشغل مكاناً في العالم على أساس الصدفة أو الحاجة الخارجية، بل ان وجود الانسان بحسب الذات، يتضمن الوجود في العالم. والوجود في العالم يعني الاهتمام بالعالم والاشتباك مع الأشياء التي يواجهها الانسان خلال اعماله المتبادلة المستمرة. أي ان الوجود يعني الحصول على مكان ومحطة في العالم الحقيقي.

وبدأت الفلسفة الوجودية مرحلتها الجديدة بدفاع كيركيغارد عن انضمامية الوجود في قبال ما كان يتصوره من إصالة الماهية في فلسفة هيغل. والجدير بالذكر اننا نلاحظ على امتداد تاريخ الفلسفة، هيمنة الماهية في بعض الاحيان وهيمنة الوجود في أحيان اخرى على التفكير. فالماهية قد حظيت بالاهتمام في السنّة الافلاطونية، في حين وقع ما كان يُسمى بالوجود في دائرة التحول والتغير. وانبرى العقل في هذه السنّة الى البحث عن الماهيات الكلية غير القابلة للتغيير، فعُدّت المُثُل العقلية أو «أرباب الانواع» اساساً وقاعدة. ويعطي الفلاسفة الوجوديون الجدد لكلمة الوجود معنى اقل بكثير عما كان لها في السنن الفلسفية القديمة. كما ان هؤلاء الفلاسفة لا يتفقون مع الفلاسفة القدماء في كثير من الاحيان، وهناك اختلاف كبير بين الطائفتين في تفسير مفردة الوجود[١].

ولسنا في معرض التحدث عن الفلسفة الوجودية الجديدة، ولا عن مقارنتها بآراء صدر المتألهين الفلسفية. لكن لا بد من الاشارة الى ان بعض ما يناقشه الفلاسفة الوجوديون الجدد، كان قد ورد قبل فترة طويلة في آثار هذا الفيلسوف الفلسفية. ولا شك في ان الفلسفة الوجودية الجديدة ليست من نمط حكمة صدر المتألهين المتعالية، لأن آراء هذا الحكيم الالهي ذات جذور في السنة الفلسفية القديمة والمصادر الاسلامية المعتبرة، وقد استرفدت من العديد من التيارات

(١) الفلسفة الوجودية، تأليف جان ماك كواري، ترجمة محمد سعيد حنائي، دار هرمس للنشر، ١٩٩٨.

الفكرية السابقة. في حين وقف الفلاسفة الوجوديون الجدد بوجه الفلسفة القديمة وسعوا لقطع اية علاقة مع التيارات والحركات الفكرية السالفة. ورغم هذا نجد في آثار صدر المتألهين افكاراً يمكن ان تُعدّ منسجمة مع ما يذهب اليه الفلاسفة الوجوديون الجدد. ومن هذه الافكار ايمانه بتعالي الوجود في الانسان واعتقاده ان هذا الموجود العجيب لا يتوقف في حدّ من الحدود ولا عند ماهية معينة، ويصبح في آخر المطاف نفس ما يمكن أن يحققه في مراحل السلوك بالفكر والعمل. بتعبير آخر: الانسان صورة لكل قوة من القوى الموجودة في هذا العالم، ومادة لكل صورة من صور عالم المعنى والآخرة. صحيح ان موجودات عالم الطبيعة كافة، تتسم بحركة جوهرية، إلّا ان الانسان أكثر استعداداً لقبول التطور من أي موجود آخر، وأسرع من غيره في حركته التطورية.

ويجري تطور الانسان على صعيد الطبع، والنفس، والعقل. ولما كان الانسان يقع ـ بحسب الفطرة الاولى ـ في نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم المعاني والروحانيات، لهذا يُعرف كافة أفراده كنوع واحد في بداية الامر، إلّا انهم يختلفون عن بعضهم في نهاية الامر بحسب الذات والحقيقة، فتُصبح الصورة القائمة لكل منهم طبقاً لما تحدده أخلاق وملكات ونمط تفكير كل منهم. وعبارة صدر المتألهين بهذا الشأن هي:

«... فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق والملكات، يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها فيصير انواعاً كثيرة»[١].

فالانسان وكما يلاحظ في هذه العبارة، انسان لا يبقى في «ذاته»، وانما يصنع نفسه بأفكاره وأعماله[٢].

ولو قال احد ان افكار بعض فلاسفة الوجود الجدد، تنسجم مع رأي صدر المتألهين، فلا نظن انه تجانب الحقيقة. فالكثير من الفلاسفة الوجوديين يؤكدون

---

(١) صدر المتألهين، رسالة العرشية، طبعة حجرية، ص ١٣٩.

(٢) اسرار الآيات، ١٩٨١، ص ١٤٣.

على العمل ويعتقدون ان الوجود لا يتحقق ولا يصل الى الكمال إلّا بالعمل فقط. فالعمل بمعناه العميق من وجهة نظر الفيلسوف الوجودي، يستوعب كل وجود الانسان، لانه يشمل الفكر، مثلما يشمل الشعور والرغبة. ولولا التفكير والارادة الباطنية، لما بقي شيء يستحق ان يُطلق عليه اسم العمل. ومن هنا فالعمل عند الفيلسوف الوجودي، يجب ان لا نتصوره شبيهاً بالعمل الظاهري الصرف.

والانسان عند الفيلسوف الوجودي، اكبر دائماً من المهام التي ينجزها والادوار التي يمارسها. والانسان وحدة لشخص يعبّر عن نفسه في كافة النشاطات، أو بتعبير أفضل يصنع نفسه في الممارسات والاعمال. فأعماله أفضل بكثير من الممارسات التجريبية القابلة للرؤية، لأنه وفضلاً عن تقديمه فيها صورة عن شخصيته، يحقق نفسه من خلالها أيضاً. ويقول غابريل مارسل، وهو فيلسوف وجودي شهير في العصر الاخير:

«اذا كان الانسان موجوداً بالاساس، ويخرج عن نفسه ويتسامى على ذاته، فلا بد من فهم العمل على أساس سرّ التسامي على ذاته. فالانسان ليس مجرد موجود كي يُقيّم على أساس سلسلة من الاعمال الجافة الخالية من الروح، والاولى ان نصفه بالمسافر أو السالك. فالعمل بالمعنى الصحيح للكلمة يعني عمل كافة وجود الانسان. ولهذا يستوعب مفهوم العمل سرّ وجود الانسان بكامله. وهذا ما يدفع ببعض الفلاسفة الوجوديين للاصرار على ان الاثر الفني لا يجب أن يُعد مجرد ترجمة لمشاعر الفنان، لأن هذا الاثر الفني ـ الذي يُعد عملاً ـ يتجلى من خلاله الوجود في نور الحقيقة. فالفنان والاثر يُعد كلاً منهما الاول وبنفس المستوى. فالفنان مصدر الاثر، والاثر مصدر الفنان، ولا وجود لاي منهما بدون الآخر»[1].

ويذكّر كلام هذا الفيلسوف الوجودي، حول تسامي الانسان على ذاته والنظر اليه كمسافر، بالحكمة المتعالية لصدر المتألهين، ويدفع بالقارئ للاستغراق في

(١) راجع: الفلسفة الوجودية، ص ١٧٨ ـ ٢٧١.

التفكير بكتاب «الاسفار الاربعة» لهذا الحكيم الالهي. فالانسان في حكمة صدر المتألهين المتعالية يتسامى على نفسه، ويتعالى على ذاته. وتحدث في ذلك الكتاب عن سلوك الانسان وسفره من الخلق الى الحق وبالعكس. واذا ما شوهد شيء من الانسجام بين كلام الفيلسوف الوجودي المعاصر والحكمة المتعالية لملا صدرا، فذلك لأن فلسفة هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير تؤمن بإصالة «الوجود» واعتبارية «الماهية». والفلاسفة الوجوديون الجدد، ينظرون الى الوجود كأساس، ويقدمونه على الماهية، اعتقاداً منهم ان الانسان ومن خلال التسامي في الوجود، بامكانه ان يكشف عن ماهيته ويُعلن عنها.

والجدير بالذكر ان كلمة الوجود عند الفلاسفة الوجوديين الجدد، تحمل معنى أضيق بكثير مما كان لها في الفلسفة القديمة.

وحينما يدور الحديث عن إصالة الوجود وتقدمه على الماهية، انما يُفترض في ذلك قطعية انفكاك الوجود عن الماهية. وحقيقة الامر هي ان الانفكاك بين الوجود والماهية، قضية غير قابلة للإنكار. فلا يخفى على أحد ان بامكان شخص ما تصور ماهية المثلث ـ على سبيل المثال ـ كقضية هندسية، إلّا ان هذا الشخص نفسه والذي لم يشكك في تصور ماهية المثلث ومعناه، بامكانه ان يشكك بسهولة في وجود المثلث في عالم الخارج. أي بالرغم من عدم التشكيك في ماهية المثلث في الذهن، يثار الشك حول وجوده خارج الذهن. ومن الطبيعي ان الشيء الذي يقبل الشك والإنكار، غير ذلك الشيء الذي لا يمكن ان يُشك فيه.

وانطلاقاً من ذلك، يبدو ان الفصل بين الوجود والماهية أمر واضح ليس بامكان أحد أن يرفضه. ورغم هذا يجب ان لا يغيب عن الذهن ان الوجود والماهية وفي ذات الوقت الذي يتميز احدهما عن الآخر، إلّا ان الاتصال بينهما أمر في منتهى التعقيد. وقد اهتم الفلاسفة الوجوديون الجدد بهذا التعقيد، وتحدثوا عنه بشكل مفصل.

ومهما كان رأي الفلاسفة الوجوديين في هذا المضمار، إلّا ان صدر المتألهين أشار

الى قضية مهمة جداً على صعيد العلاقة بين الوجود والماهية، حيث ذهب الى ان هذه العلاقة لا يمكن أن تكون تصادفية، لأن انفكاك الوجود عن الماهية لا يتحقق إلّا في عالم الفكر فقط، ولا ينفصل الوجود عن الماهية في الخارج وعالم العين، بل من المستحيل ان يحدث مثل هذا الانفصال والانفكاك.

ولا شك في ان امتناع إنفكاك الوجود عن الماهية في عالم العين وخارج دائرة الذهن، لا بد وأن يفرض وجود نوع من التلازم العقلي بينهما. ومن المسلّم به ان وجود التلازم العقلي بين شيئين، يفرض إما أن يحقق أحدهما الآخر، أو ان الاثنين يردان ميدان التحقق عن طريق شيء ثالث بحيث تظهر بينهما ملازمة عقلية. والشق الثاني غير صحيح، ولا يمكن الاخذ به لأن الماهية ليست مجعولة في عرض الوجود، ولا يمكن ان تعد موجودة بذاتها، وقد أُقيمت ادلة كثيرة للبرهنة على ذلك. ولهذا ليس هناك من سبيل سوى قبول الشق الاول. وهناك حالتان يمكن تصورهما في الشق الاول: الحالة الاولى ويقال فيها ان الماهية تمثل مقتضى الوجود، والوجود يتحقق بواسطة الماهية. والحالة الثانية هي عكس الحالة الاولى، حيث تُعد الماهية تابعة للوجود. ولا يمكن قبول الحالة الاولى، لأن الماهية لو عُدّت مقتضى الوجود، فلا بد أن تكون موجودة قبل الوجود، ومن المستحيل أن توجد الماهية قبل الوجود.

وانطلاقاً من ذلك، فالافتراض الوحيد الذي يمكن قبوله هو ان الوجود مقدم على الماهية، والماهية تتحقق تبعاً للوجود. ولا بد من الاشارة الى ان تبعية الماهية للوجود، ليست مثل تبعية موجود لموجود آخر، وانما هي من قبيل تبعية الظل لصاحب الظل، والشبح لذي الشبح. والعلاقة بين الظل وصاحب الظل، ليست من نمط العلاقة بين المؤثر والمتأثر، وانما من نمط العلاقة بين الاصل والفرع، أو التابع والمتبوع.

ويمكن القول على ضوء ما اشرنا اليه ان الوجود، موجود بذاته، والماهية موجودة بالعرض وتبعاً للوجود. ولا بد أن يتحقق في مثل هذا الافتراض اتحاد

بين الوجود والماهية. وقد قال صدر المتألهين في ذلك: «ان بين الوجود والماهية الموجودة به، ملازمة عقلية لا صحابة اتفاقية...»[(١)].

ونجدر الاشارة الى ان فكرة صدر المتألهين في وجود ملازمة عقلية بين الوجود والماهية، لا تنسجم مع آراء الفلاسفة الوجوديين الجدد، وطريق هذا الفيلسوف الاسلامي على هذا الصعيد يختلف تماماً عن طريقهم.

وينحاز صدر المتألهين في دراسته لقضايا الوجود، الى جانب العقل والاستدلال، ويُعلن وفاءه الشديد للمعايير المنطقية، في حين يبتعد الفلاسفة الوجوديون الجدد عن نهج الفلاسفة القدماء في نمط تفكيرهم. فالفيلسوف «كيركيغارد» ـ الذي يعد من أساطين الفلسفة الوجودية الجديدة ـ يرى ان الحقيقة تمزّق التفكير، والتفكير يفصل الانسان عن الحقيقة. ولهذا فالعالم الذي يُكتشف من خلال التفكير، ليس عالماً حقيقياً. وتلاحظ وجود عبارات مبالغ فيها في آثار هذا الفيلسوف وبعض الفلاسفة الوجوديين الجدد مثل «اونامونو»، تدعو الناس الى التخلي عن التفكير، والاقبال على الإحساس والرغبة. ومثل هذه المواقف قد أثارت الشك حول المنطق، وبلّغت لنوع من الانهزامية العقلية.

والرجوع الى آثار الفلاسفة الجدد يكشف بوضوح عن قلّة تحدث هؤلاء الفلاسفة عن ماهية المعرفة والفهم، وتمردهم على ما يدعونه بـ«الفكر الانتزاعي». بل انهم ينظرون الى المعرفة كأمر عاطفي، ويعيرون اهتماماً اكبر نحو الاحساس والرغبة والعمل. ويعتبرون الفهم العقلي أساس أنواع الفهم، ويتصورون من جانب آخر ان الفهم العملي والنظري جزء من هذا الفهم[(٢)].

وقد اتخذ صدر المتألهين على هذا الصعيد موقفاً معارضاً وغير منسجم مع أفكار الفلاسفة الوجوديين الجدد. فقد عبّر عن ثقته بالعقل حينما قال بالملازمة العقلية بين الوجود والماهية، كما عبر أيضاً عن وفائه للمنطق والاستدلال.

---

(١) ملا صدرا، الشواهد الربوبية، طبعة مشهد، ١٩٦٧، ص ٧ ـ ٨.

(٢) الفلسفة الوجودية، ص ١٢٧ ـ ١٣٠ وص ١٤٠ ـ ١٤٢.

ويؤمن هذا الفيلسوف الكبير وعلى العكس من الفلاسفة الوجوديين الجدد بتقدم العقل النظري على العقل العملي، ويعتمد على النظر والمعرفة اكبر من اعتماده على العمل. كما يرى ان نيل الحكمة يتصدر انواع السعادة كافة، وأفضل انواع المحاسن. والحكمة الحقيقية عنده هي العلم بالحقائق ذات الصلة بالمبدأ والمعاد.

ويؤمن أيضاً ان الايمان الحقيقي هو العلم بالحقائق ذات الصلة بالمبدأ والمعاد أيضاً، حيث تتحقق من خلال هذا النوع من المعرفة، الكرامة الانسانية والقرب من الله تعالى. واشار هذا الفيلسوف المتأله الى نقطة قلما التفت اليها أحد من المفكرين المسلمين، حينما قال: «... فلو فُرض حصول هذه المعارف على وجهها في قلب أحد من الآدميين من دون عمل حسناً كان أو قبيحاً، لكان مؤمناً حقاً فائزاً بالسعادة الحقيقية من غير قصور وخلل في ايمانه»[(١)].

وكما يلاحظ في هذه العبارة، فقد استند صدر المتألهين الى المعرفة وعدّها مبدأً مقدماً على العمل. واذا ما شُبِّه العمل ـ طبقاً لرأيه ـ بالشجرة، كانت المعرفة ثمرتها. أي ان العمل، مقدمة؛ والمعرفة، نتيجة.

وأشار هذا الفيلسوف في موضع آخر من آثاره الى أمر آخر، يمكن ان يؤيد رأيه هذا، فقد قال:

«... بل الاولى الاكثار في التأملات القدسية لمن له قلب عارف بالحقائق، عن البحث والمشاق»[(٢)]. أي ان الانسان حينما يبلغ درجات لا بأس بها من المعرفة واليقين، فلا يضر تقليل النوافل والمستحبات بعبوديته. بل من الاولى للعارف بالحقائق، كثرة التأمل والتفكر.

والجدير بالذكر ان كلام صدر المتألهين في مجال المعرفة وتقدم العقل النظري على العقل العملي، لا يعني عدم اكتراثه بواجباته وأعماله الانسانية أو انه يوصي بالتخلي عن العمل. صحيح انه يؤمن بأن بلوغ درجة المعرفة يمثل أساس السعادة

(١) صدر المتألهين، اسرار الآيات، طهران، ١٩٨١، ص ٤.

(٢) رسالة الخلسة، ضمن مجموعة رسائله الفلسفية، طهران، دار الحكمة، ص ٢٦٦.

الحقيقية، إلّا انه قال أيضاً بأن بلوغ هذه الدرجة بدون العمل وأداء الواجبات، يُعد مجرد افتراض أو تصور. انه يوصي بالابتعاد عن الجهل أو عدم امتلاك التفكير، بنفس حجم اعتماد النظر والتأمل.

ويؤمن بأن الجهل والإعراض عن التفكير، مصدر كافة امراض النفس، وجذور شجرة الخسران والندم الخبيثة. كما يولي أهمية كبيرة لمعرفة الآخرة، ويعتبر الآخرة عالم المعرفة والنشأة الادراكية.

ويمكن ان نقول اعتماداً على ما سبق ان صدر المتألهين وبالرغم من اقترابه وانسجامه مع العديد من الفلاسفة الوجوديين الجدد من خلال موقفه القائم على إصالة الوجود وتقدمه على الماهية، إلّا انه يختلف عنهم في كثير من الجوانب والقضايا الاخرى، وهناك فاصل بينه وبين افكارهم وآرائهم.

ولا بد من الانتباه أيضاً الى ان هناك اختلافاً أيضاً بين صدر المتألهين والفلاسفة الوجوديين الجدد حتى على صعيد إصالة الوجود وتقدمه على الماهية، كما ان دافعه يختلف عن دافعهم. ولم تكن قضية إصالة الوجود قد أخذت موقعها الحقيقي في العالم الاسلامي قبل صدر المتألهين الشيرازي. ولهذا يبدو من الصعوبة تحديد الموقف الفكري للكثير من الفلاسفة الذين سبقوه، على صعيد هذه القضية. وقد حدد العلماء الذين جاؤوا من بعده مواقفهم ازاء إصالة الوجود، بعد استعراضها في الحكمة المتعالية، وإشغالها لموقعها الحقيقي. والحقيقة هي ان النتائج التي يمكن الحصول عليها من خلال التفكير على أساس إصالة الوجود، تختلف كثيراً عن النتائج التي تُستحصل عن طريق التفكير بوحي من إصالة الماهية. ولهذا لا يجوز التساهل في هذا المجال، ولا يمكن تجاهل التأمل الجاد أيضاً.

وانطلاقاً من ذلك لجأ المصنفون في حقل الحكمة والفلسفة من بعد صدر المتألهين، الى بلورة وجهة نظرهم في هذا الشأن، فصُنِّفوا إما على القائلين بإصالة الوجود، أو القائلين بإصالة الماهية. وبالرغم من انتشار افكار صدر المتألهين على صعيد إصالة الوجود لما تتميز به من قوة الاستدلال، وتحولها الى حركة غالبة، إلّا

ان هناك من تمرد على هيمنة استدلالات هذا الفيلسوف الكبير، ودافع بصلابة عن نظرية إصالة الماهية، كعبد الرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي، والشيخ رجب علي التبريزي، وبعض تلامذتهم وأتباعهم.

وطالما ثارت نقاشات حول موقع مبحث إصالة الوجود وأين يُبحث وبعد أيّ من المباحث. ويرى البعض انه يجب أن يُبحث على أساس بعض المسائل وهي:

١ ـ الايمان بالحقيقة العينية في الخارج.

٢ ـ القول بالاشتراك المعنوي للوجود، وإطلاق الوجود بمعنى واحد على الموجودات كافة.

٣ ـ زيادة الوجود على الماهية، وأنّ ما يُفهم عن الوجود لدى أي موجود من موجودات العالم، يختلف عما يمكن أن يُفهم عن ماهيته.

ونحجم عن الحديث حول الاصول التي تتقدم إصالة الوجود أو اصالة الماهية من حيث اولوية البحث. لكن لا بد من الاشارة الى ان «زيادة الوجود على الماهية»، يُعد من المواضيع التي تلعب دوراً أساسياً في مبحث إصالة الوجود أو الماهية.

وكان لا بد من استعراض مسألة اصالة الوجود أو الماهية خلال تلك الفترة التي كانت تناقش فيها قضية زيادة الوجود على الماهية. إلّا انّ هذه المسألة لم تُستعرض بشكل صريح حتى القرن الحادي عشر الهجري، لأسباب مجهولة. ومن هنا ندرك مدى أهمية ما ناقشه السيد الداماد (ميرداماد) وصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) في القرن الحادي عشر الهجري على صعيد هذه المسألة، لأنهما أفلحا في ملء فراغ تاريخي.

والجدير بالذكر انّ مناقشة بعض المواضيع الفلسفية في تاريخ الفلسفة الاسلامية، انما كان من نتائج المواقف التي اتخذها المتكلمون ازاء الفلاسفة. فقضية تغاير الوجود والماهية قد تبلورت كردة فعل على رأي بعض المتكلمين مثل ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري الذين ذهبوا الى وحدة الوجود والماهية

في الذهن والخارج [١]. كما لا يمكن تجاهل دور العرفاء في هذا المضمار أيضاً، مثل موضوع «وحدة الوجود» الذي يلاحظ في آثار ابن العربي وأتباعه، وموضوع «وحدة الوجود وتغايرها مع الماهيات»، في آثار جلال الدين المولوي البلخي [٢].

وتحدث ابو نصر الفارابي (٣٣٩هـ /٩٥٠م) ـ وهو الفيلسوف الاسلامي الاول ـ عن تغاير الوجود والماهية في رسالته المسماة «المسائل الفلسفية والاجوبة عنها»، وأدخله الى المباحث الفلسفية.

والقول بزيادة الوجود على الماهية مع افتراض اشتراكهما في الخارج، يثير السؤال التالي: هل الذي يتحقق في الخارج تحققاً واقعياً، مصداق للوجود ام من مصاديق الماهية؟ ويُطرح مبحث اصالة الوجود أو اصالة الماهية خلال الاجابة على هذا السؤال. أي انّ بحث مسألة زيادة الوجود على الماهية، يستلزم بحث اصالة الوجود أو اصالة الماهية، ويهيئ الأرضية المناسبة للتأمل في هذا المجال. ورغم هذا ولأسباب مجهولة الى حد ما، لم تبحث مسألة الاصالة بشكل صريح وواضح حتى القرن الحادي عشر، عدا انطلاق شيخ الاشراق وآخرين للاستدلال على اعتبارية مفهوم الوجود.

وفي مدرسة اصفهان الفلسفية، انبرى السيد محمد باقر الداماد للبرهنة على اصالة الماهية. كما تصلب صدر المتألهين في شبابه في تبني اصالة الماهية والدفاع عنها. إلّا انه تراجع عن رأيه هذا فيما بعد لانكشاف الذي قال انه قد ظهر له، واكد انه قد ادرك في ظل الهداية الالهية انّ ما له اصالة في عالم العين والخارج ليس سوى الوجود، في حين انّ الماهيات ـ التي هي اعيان ثابتة في عرف أهل الكشف واليقين ـ لم تشمّ رائحة الوجود قط [٣].

---

(١) شرح مواقف الايجي، ص ٤٨٠.

(٢) المثنوي، الجزء الاول، الابيات ٦٨٦، ٦٨٩، ٢٤٦٧، ٢٤٧٤، الجزء الثاني، الابيات ١٨٦–١٨٧، الجزء الرابع، الابيات ٤١٦–٤١٧.

(٣) صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، ج ١، ص ٤٦–٤٩.

وهكذا نرى انّ هذا الفيلسوف المتأله قد طرح نظرية اصالة الوجود، كمبدأ أساسي تقوم عليه سائر أفكاره الفلسفية. وبالرغم من انّه قد توصل الى هذا المبدأ عن طريق الانكشاف وفي ظل الهدي الالهي، إلّا انه انبرى أيضاً لاثباته عبر مختلف الطرق.

ونظرية «اصالة الوجود» كما هي واردة في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، غير مسبوقة في آثار الفلاسفة الذين جاؤوا من قبله، وقد أحدث بهذا المبدأ الذي أسسه تحولاً في الفلسفة الاسلامية، وأضفى لوناً جديداً على حركة الفكر الفلسفي ومنحها وجهاً جديداً. واستطاع صدر المتألهين بهذا المبدأ ان يقتطف الكثير من الثمار ويحصل على الكثير من النتائج. وليس غريباً حينئذ أن يُطلق على فلسفته هذه اسم «الحكمة المتعالية».

الوجود والحضور

رأينا في البحث الماضي مدى تأكيد صدر المتألهين على نظرية اصالة الوجود وعدّها الاساس الذي تقوم عليه فلسفته. ولا ريب في ان الوجود كمفهوم، لا يعد أساس التحقق، ولا يمكن عدّه مصدر الامور كافة، لأن مفهوم الوجود، معنى اعتباري وانتزاعي، يُحمل عرضياً على مختلف المصاديق، مثل مفهوم الشيء، الذي يُعدّ عرضاً عاماً ويمكن ان يُحمل على مختلف الاشياء. بعبارة اخرى: كما انّ مفهوم العدم، ليس عدماً، كذلك مفهوم الوجود ليس وجوداً، وانما توجد مثل هذه المفاهيم في عالم الذهن. ويصدق هذا الكلام على مفهوم الحرف، والجزئي، والممتنع، لأن مفهوم الحرف ليس حرفاً، مثلما انّ مفهومي الجزئي والممتنع ليس جزئياً وممتنعاً. فالجزئي، جزئي بالحمل الاولي، وغير جزئي بالحمل الشائع. والممتنع، ممتنع بالحمل الاولي، وغير ممتنع بالحمل الشائع. فلو كان مفهوم الممتنع ممتنعاً، لما كان قد تحقق في عالم الذهن.

ولابد من الانتباه الى انّ العلاقة بين مثل هذه العناوين ومصاديقها، غير العلاقة بين الكلي وأفراده. فعلى صعيد العناوين ـ كالمذكورة اعلاه ـ يمكن القول انّ العنوان ليس حقيقة وحاقّاً لمعنونه، في حين انّ الكلي الطبيعي، عين حقيقة فرده، وما يصدق على الكلي يصدق على فرده أيضاً.

ومن القضايا التي لابد من الاهتمام بها ودراستها، هي تباين المفاهيم في عالم الذهن، ووجود اختلاف أساسي فيما بينها. فنحن نعرف في العالم الذي نعيش فيه اموراً ذات صور عقلية، والعلم بهذه الصور العقلية بدون أي تكلف، يُعدّ عين العلم بتلك الامور الخارجية. فحينما يدرك المرء ماهية موجود خارجي ما، انما يعلم في الحقيقة بذلك الموجود الخارجي. لكن هناك على صعيد آخر اموراً ليست ذات صورة عقلية ولا يمكن التحدث عن ماهيتها، مثل عناوين: الوجود، والعدم، والممتنع، والحرف. ويلجأ العقل في مثل هذه الاسور الى ابتداع بعض المفاهيم وجعلها عناوين لهذه الامور، علّه يتعرف بهذه الطريقة على أحكامها.

بتعبير آخر: حينما ييأس العقل عن الحصول على صورة عقلية لمثل هذه الامور، ينبري لخلق صورة لها، يعتبرها مرآة وعنواناً لها. والعناوين التي ليست لديها صورة عقلية، ليست على وتيرة واحدة. فبعضها يوحي بالضعف وشدة البطلان والعجز، كالعدم، والامتناع، والمعنى الحرفي، وبعضها يوحي بشدة التحصل، وكثرة القدرة كعنوان الوجود الذي يُعدّ من ابرز عناوين هذا القسم الثاني. ففعلية وتحصل الوجود هما من السعة والقوة بحيث لا تتسع لهما اية صورة عقلية ولا يقولبها أي قالب. ولكي يكون لدى العقل ما يعبّر به عن هذه الحقيقة التي لا حدّ لها ولا رسم، يلجأ الى قوته الخلاقة المتصرفة، فيخلق مفهوم «الوجود».

ولاشك في انّ هذا المفهوم في تعبيره عن حقيقة الوجود، كالمرآة التي تكشف عن الصورة. وهذا يعني انّ مفهوم الوجود، يتميز بجانب مرآتي فقط، وليس سوى آلة ملاحظة الوجود.

والمهتمون بقضايا الوجود، لا بد لهم أن يحذروا الخلط بين مفهوم الوجود ومصداقه . وليسوا قلة اولئك الذين وقعوا في فخ هذا الخلط والخطأ وحملوا أحكام المفهوم على المصداق. وكان صدر المتألهين الشيرازي قد انتبه الى هذا الامر قبل غيره من الفلاسفة المسلمين، فانبرى للفصل بين مصداق الوجود

ومفهومه. وقد عبّر عن هذا الفصل بشكل واضح في عبارته التالية التي اوردها في كتاب «المشاعر» والتي افتتح بها حديثه على صعيد قضايا الوجود: «في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه واثبات حقيقته وأحواله»[١].

والطريف في هذه العبارة انه قرن مفهوم الوجود بالاحكام، وحقيقة الوجود بالاحوال.

صحيح انه قد تحاشى الخلط بين حقيقة الوجود ومفهومه، إلّا انه يرى استغناء الاثنين عن الحد والتعريف، ويعتقد انّ ظهورهما أظهر من أي أمر ظاهر آخر. ولاشك في ظهور حقيقة الوجود وإنيته من حيث الحضور والكشف، في حين يعد مفهومه بديهياً من حيث شموله، وسعته، واستغنائه عن كل تعريف.

وفي ذات الوقت الذي يعترف فيه صدر المتألهين بظهور وبداهة حقيقة الوجود ومفهومه، يؤمن انّ ماهيته من اخفى الامور من حيث التصور وادراك الكنه: «... إنية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً، وماهيته أخفاها تصوراً واكتناهاً، ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً وأعمها شمولاً..»[٢].

والعارفون بالقضايا الفلسفية يدركون جيداً انّ مفردة «الماهية» حينما تستخدم على صعيد الوجود، تفقد معناها الاصطلاحي، ويراد بها ما يعبّر عنه بجملة «ما به الشيء هو هو». وهذه الجملة تعني انّ ماهية الوجود هي الوجود نفسه، وليس للوجود ماهية غير الوجود. أي ليس هناك غيرية بين الوجود وماهيته، وليس هناك أي تفاوت بينهما.

وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: اذا كانت ماهية الوجود، ليست سوى الوجود نفسه، فلماذا يقول صدر المتألهين بوجود تفاوت بينهما، ولماذا يعتبر ماهية الوجود أخفى الاشياء، في ذات الوقت الذي يعتبر حقيقته أجلى الاشياء؟

وأجاب البعض على هذا السؤال بقولهم: صحيح انّ ماهية الوجود ليست

---

(١) المشاعر، دار المهدوي للنشر، اصفهان، ص ٦.

(٢) المصدر السابق.

سوى الوجود نفسه، لكن يمكن ان يُقال بوجود تفاوت بينهما في عالم الفرض والاعتبار، فماهية الوجود تُعد بحسب العلم الحضوري أظهر الامور وأجلاها، لأن ظهور الامور كافة يتحقق بواسطة الوجود، في حين يتحقق ظهور الوجود نفسه بحسب ذات الوجود نفسه، وليست هناك واسطة لظهوره.

ومن هنا يتضح انّ حقيقة الوجود أظهر من أي شيء آخر في عالم التحقق والظهور، وماهية الوجود أخفى من أي شي آخر في عالم العلم الحصولي والادراكات الذهنية. ومعنى هذا الكلام هو امتناع تصور حقيقة الوجود في الذهن، وليس بامكان أحد ادراك هذه الحقيقة مثلما هي في الواقع[1].

ومن أجل مزيد من التوضيح نقول انه حينما يُقال بامتناع تصور حقيقة الوجود في الذهن، فالمراد بذلك هو عدم قدرة الانسان على نيل كنه حقيقة الوجود، لا امتناع ادراك وتصور الوجود بالوجه.

فالخلط بين الوجه والكنه من الاخطاء الشائعة التي طالما سقط الكثيرون في فخها. كما يُعدّ الخلط بين الوجه والكنه من اجزاء المغالطات في المنطق، وطالما حذر المناطقة الآخرين من مغبة السقوط في هذا الفخ. واذا كان بالامكان طرح مسألة الكنه والوجه على صعيد العلم الحصولي والادراكات الذهنية، فانها يمكن أن تُطرح أيضاً على صعيد العلم الحضوري والشهودي، ذلك لأن اطلاق وتقيد الشهود، يعتمد على اطلاق وتقيد الشاهد. أي اذا كان الشاهد محدوداً، كان الشهود محدوداً أيضاً سواء كانت ذات المشهود غير محدودة ولا متناهية أو محدودة ومتناهية. فالمقيد ليس بامكانه ان يبلغ شيئاً ما، اذا كان ذلك الشيء اوسع من دائرة تقيده. فسعة أو ضيق الحكم، تقاس بميزان الحاكم لا بميزان المحكوم. ولهذا قيل انّ نسبة المطلق الى المقيد، كنسبة غير المحدود واللامتناهي الى المحدود والمتناهي[2]. وربما يشير ما جاء في بعض الآيات القرآنية، الى هذا الامر،

(١) المصدر السابق، طبعة حجرية، تعليقة، ص ٧.

(٢) لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع تُراجع رسالة في اثبات الواجب، تأليف الحكيم ميرزا هاشم

من الآيتين: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾، و ﴿وما اوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾.

وطبقاً لما أشير اليه آنفاً، بامكاننا أن نزعم أنّ صدر المتألهين كان يميز بين «المفهوم» و«المصداق» في عرضه لقضية الوجود، ويتحاشى الخلط بينهما. وقد اشرنا من قبل الى عبارته الواردة في كتاب «المشاعر»، ورأينا انه وفي نفس الوقت الذي يتحدث فيه عن أحكام مفهوم الوجود، ينبري للتحقيق، في أحوال حقيقة الوجود أيضاً.

والمطلعون على آثار صدر المتألهين يعلمون بوضوح انه حينما يتحدث عن مفهوم الوجود، فلا يعني هذا انه يتحدث عن مفهوم من المفاهيم. صحيح انه قد يتحدث عنه كمفهوم من المفاهيم على سبيل الاستطراد، إلّا انّ مراده الأصلي والأساس من بحث مفهوم الوجود، جانبه الآلي والمرآتي، أي انه يصنع هذا المفهوم مرآةً لذلك الشيء الذي ليست لديه صورة عقلية في الذهن. ويمكن ان نستشف من هذا الكلام انّ الوجود ليس من سنخ الماهيات، ولهذا لا يقع ضمن حيز المقولات. وحينما تنعدم الصورة العقلية، ينعدم الحديث عن الماهية أيضاً، وحينما لا تُبحث الماهية، لا تتحقق المقولة بالمعنى الاصطلاحي. وقد انتبه الحكماء الى هذا الامر، ونظروا الى الوجود كأمر ما فوق المقولة.

وهذا لا يعني انّ كل ما لا ماهية له، لابد وأن يكون ما فوق المقولة، لأن بعض الامور ـ وكما أشرنا من قبل ـ تُعدّ ما دون المقولة رغم انها تفتقد الى الماهية، كالمعنى الحرفي، ومفهومي العدم والامتناع. من هنا، ما يقع في زمرة المقولات، لديه صورة عقلية ومعنى ماهوي، بحيث بامكانه ان يوجد في الذهن، ويتحقق في الخارج.

فالوجود ليست لديه صورة عقلية ومعنى ماهوي لأنه وفي عين الخارجية والتحقق، يستحيل انتقاله الى عالم الذهن لشدة الفعلية والتحصل. في حين تفتقد بعض الأشياء الاخرى للصورة العقلية والمعنى الماهوي، للضعف المفرط الذي هي

← الاشكوري، غير مطبوعة.

عليه. ونظراً لافتقاد الوجود للصورة العقلية وعدم وقوعه ضمن دائرة المقولات، فبالامكان ان ندرك انّ الحد أو التعريف الذي يمكن أن يُعبّر به عنه، ليس سوى تعريف لفظي فحسب. فظهور الوجود واستغناؤه عن كل حد وتعريف، لا يختص بمفهوم الوجود فقط، وانما يصدق على مصداقه وحقيقته العينية أيضاً. وهذا ما أكد عليه صدر الدين الشيرازي في عبارته التالية:

«إنية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً... ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً...[1]»

ونلاحظ انه قد استند في رأيه هذا الى بساطة الحقيقة العينية للوجود وعمومية مفهومه، مؤكداً انّ الوجود بحد ذاته بسيط ومتشخص، وليس يفتقد الى الجنس والفصل فحسب، وانما لا يصبح جنساً وفصلاً لشيء آخر.

ويظهر مما تقدم انّ الوجود ليس نوعاً، مثلما انه ليس عرضاً عاماً أو عرضاً خاصاً. وقد يُقال هنا: انّ حمل الوجود على ماهيات مختلفة، يتم على نحو عرضي، لأنه ليس عين الماهية، ولا جزءاً منها. ومن الطبيعي انّ المحمول حينما لا يكون عين موضوعه ولا جزءاً منه، فلابد أن يقع ضمن المحمولات العرضية.

وللاجابة على ذلك نقول: صحيح انّ حمل الوجود على الماهيات المختلفة والعديدة، هو من نوع الحمل العرضي، ومن المعقولات الثانية. إلّا انّ الذي يقع محمولاً في هذه الاحوال كلها، ليس حقيقة الوجود، وانما هو معنى انتزاعي ينبئ الى حد ما عن حقيقة الوجود. فحقيقة الوجود، حقيقة بسيطة ليست بحاجة الى قيد ذاتي أو عرضي في تحققها وتحصلها. ومن هنا نعلم انّ الوجود لا يدخل ضمن أيّ من عناوين «الكليات الخمس»، ولا يُطلق عليه حتى عنوان العرض العام أيضاً.

ورغم هذا لابد ان نعلم انّ الماهيات والمعاني، تتحصل بواسطة الوجود، وبما انّ الماهيات توصف بتلك الاوصاف، فلابد انّ يتصف الوجود بها عن طريق هذه

(١) المشاعر، ص ٦.

الماهيات. بتعبير آخر: بما انّ الماهيات تتحقق في الذهن، لهذا تُطلق عليها عناوين الجنس والفصل، أو الذاتي والعرضي، وبالنهاية الحد والرسم. وبما ان هذه الماهيات متحدة مع الوجود في الخارج، تُطلق أحكامها على الوجود بالعرض أيضاً.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه تتضح الحقيقة التالية وهي: انّ ما يمكن أن يرد الى عالم الذهن، ليس سوى المعاني والماهيات. وانتبه الحكماء المسلمون الى هذه الحقيقة فصاغوها في العبارة التالية: «التعريف للماهيات وبالماهيات»، ومرادهم بها أنّ ما يمكن أن نعرفه هو الماهية، والماهية ندركها بواسطة الماهية أيضاً. ولهذا قيل بانسداد طريق ادراك حقيقة الوجود عن طريق العلم الحصولي الى الابد. وذهن الانسان ليس بالمكان الذي يتّسع لحقيقة الوجود. فالذهن وكل ما هو ذهني، ليس سوى شأن من شؤون الوجود، فكيف بامكانه أن يدرك حقيقة الوجود ويحيط بها؟ فدائرة الوجود، هي من السعة بحيث لا يمكن أن يتحقق شيء خارجها.

واذا ما علمنا انّ العلم في آخر تحليل ليس سوى حضور المعلوم عند العالم، فلا مفرّ لنا من القبول انّ حضور الوجود ليس سوى حقيقة الوجود. وحضور الوجود للوجود، يختلف عما يُصطلح عليه بـ«العلم الحصولي». بتعبير آخر: حينما يُشار الى تصور شيء ما، فمعنى هذا تحقق معنى ذلك الشيء في ذهن الانسان كأمر منطبق مع الواقعية ونفس الامر. وحصول مثل هذه المعاني في الذهن، لا يصدق إلّا على المعاني والماهيات الكلية، لان الماهية شيء بامكانه ان يتحقق في الخارج والواقع، وكذلك بامكانه ان يظهر في عالم الذهن والادراك.

تحقق الماهية في عالم الذهن وعالم الخارج لا يلحق ضرراً بوحدتها وهويتها. وبامكانها أن تظهر في وعاء الذهن مع حفظ هويتها وذاتها، بنفس الطريقة التي تتحقق فيها في الخارج. ولا يصدق هذا الكلام على الوجود، لانه ليس بالشيء الذي له وجود آخر. ولهذا يستحيل حفظ الهوية وتبديل الوجود، على صعيد

الوجود. والشيء الذي هو عين الخارجية، ليس بالامكان تبديله الى امر ذهني.

من هنا يظهر انّ حقيقة الوجود ليست ذات وجود ذهني، والشيء الذي ليس له وجود ذهني، لا يوصف بالكلي والجزئي، والعام والخاص. وحقيقة الوجود بذاتها، بسيطة ومتشخصة، والشيء الذي هو بذاته بسيط ومتشخص، لابد وأن يكون منزهاً عن صفات الماهية[١]. وقد اكد صدر المتألهين على هذا الكلام وقال في منتهى الصراحة:

«... ولا يمكن تصوره (أي الوجود) لأن تصور الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين الى حدّ الذهن. فهذا يجري في غير الوجود، اما في الوجود فلا يمكن ذلك إلّا بصريح المشاهدة والعيان دون الحد والبرهان»[٢].

والجدير بالذكر انّ صدر المتألهين حينما يتحدث عن المشاهدة والعيان، انما يريد بهما نوعاً من الادراك الحضوري الذي معياره الاتحاد بين العالم والمعلوم، لا شيء آخر. صحيح انّ العلم والادراك يقومان على نوع من الثنوية، وانّ مفهوم العالم من حيث هو عالم يختلف عن مفهوم المعلوم، إلّا انّ هذه الثنوية تتصل بعالم الاعتبار. إلّا انّ حقيقة العالم بما هي عالم، ليست في بعض الاحيان سوى حقيقة المعلوم.

الاتحاد بين العالم والمعلوم لا يختص بالعلم الحضوري فقط، وانما قد يحصل حتى في حالة العلم الحصولي أيضاً. ويريد صدر المتألهين بما يدعوه بـ «مشاهدة الوجود»، نوعاً من الادراك الحضوري لحقيقة الوجود.

اشرنا من قبل انّ دائرة الوجود، هي من الاتساع بحيث لا يمكن ان يوجد مكان لغير الوجود. ولو تأملنا في هذه الفكرة جيداً لادركنا بسهولة انّ حضور الوجود ليس له معنى إلّا للوجود، كما انّ مشاهدة الوجود لا تتحقق إلّا بعين الوجود. بعبارة اخرى: لا يمكن مشاهدة الوجود إلّا بعين الوجود. وغير الوجود كالخفاش ليس بامكانه مشاهدة نور الوجود، ويبقى محروماً من هذه الموهبة

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

(٢) المظاهر الالهية، طبع مشهد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، ص ١٤.

الكبيرة الى الابد.

ويظهر مما سبق انّ الانسان حينما يدرك الوجود حضورياً، سيقف على هذه الحقيقة وهي انه يشاهد الوجود بعين الوجود ويتحدث بلغة الوجود. فالانسان هو الموجود الوحيد في هذا العالم الذي بامكانه التحدث بلغة الوجود، ومشاهدة الوجود بعين الوجود. وقد تحققت هذه الخصوصية للانسان لأنه بامكانه التأمل في ذاته، وبامكانه الابتعاد حتى عن ذاته عن طريق هذا التأمل. والقابلية على الابتعاد عن الذات، تختص بالانسان دون غيره، حيث يتمكن عن طريق هذا الاستعراض للقوة الانتقال من مرحلة العلم البسيط الى العلم المركب، فتحصل لديه المعرفة الذاتية.

وحينما يبتعد الانسان عن ذاته وينتقل خلال ذلك من مرحلة العلم البسيط الى مرحلة العلم المركب وتتحقق لديه المعرفة الذاتية، فلابد ان تكون لديه القدرة أيضاً على الانتقال من عالم العلم الحضوري الى عالم العلم الحصولي، والتحدث وفق نظام مفاهيم وموازين المنطق. فالانتقال من عالم الحضور الى عالم العلم الحصولي والعودة من عالم العلم الحصولي الى عالم الحضور، أمر يقع ضمن قابلية الانسان. وفي ظل مثل هذه القابلية بالامكان التحدث عن الوجود وقضاياه. فالانسان هو الموجود الوحيد الذي يتردد بين عالمي الحضور والحصول، ويستعين بعالم الحضور ـ الذي ليس سوى الوجود ـ في صنع افكاره الواسعة.

واولئك الذين يتجاهلون عالم الحضور والعلم الحضوري، لابد وأن يعجزوا عن تفسير معقول لمسألة الادراك. ويحظى هذا الكلام بأهمية اكبر على صعيد المعقولات الفلسفية والمنطقية الثانية، لأنه اذا كان هناك حديث عن انعكاس عالم الخارج في عالم الذهن على صعيد الادراكات الحسية والخيالية وحتى المعقول الاول، فلا يصح منطقياً مثل هذا الحديث على صعيد المعقولات الفلسفية الثانية. فالمعقولات الثانية ليست جزءاً من المقولات والماهيات، ولا يُعدّ ارتباطها بالواقعية ونفس الامر، من نوع الارتباط بين الماهيات والخارج. ففهوم الوجود،

بصفته أحد المعقولات الفلسفية الثانية، لا يستقر في الذهن استقراراً حقيقياً إلّا حينما يحظى الادراك الحضوري للوجود بالاهتمام الدقيق.

ولم يغفل الحكماء المسلمون عن هذا الامر، وأدركوا عن وضوح استحالة تحقق العلم الحصولي ونيل المعقولات الفلسفية الثانية بدون نوع من الحضور والادراك الحضوري. وفي نفس الوقت الذي انبرى فيه هؤلاء العلماء لدراسة العلاقة بين العلم والمعلوم، جدّوا أيضاً وثابروا على صعيد العلاقة بين العلم والعالم.

وأشار الشيخ الرئيس الى الادراك الحضوري من خلال افتراض الانسان المعلق في الفضاء، وبرهن على انّ الانسان لا يغفل عن نفسه في أية حالة من حالاته، ويتحقق هذا الادراك لديه على أساس حضور ذاته لذاته. وما أبداه ابن سينا حول الانسان المعلق في الفضاء، انما هو تجربة افتراضية، حيث يستطيع الانسان من خلال الانتباه لها، ان يكون لديه اطلاع عن دور الادراك الحضوري في كيفية الحضور. والانسان طبقاً لفرضية ابن سينا لا يتلخص في الجسم، بل يتمتع بعالم الحضور فضلاً عن عالم الخارج. ومع انه اشار من خلال افتراض الانسان المعلق في الفضاء، الى وجود النفس الناطقة وتجردها فيما وراء الجسم، إلّا انه اولى اهتماماً أيضاً في هذا الافتراض الى عالم الحضور والعلم الحضوري. ويعتقد ان الانسان ليس غافلاً عن نفسه من حيث وجوده وانيته. كما يرى ان الوجود عين الحضور دائماً، والكثرة ناشئة عن متن المادة، مع عدم تحقق أي بعد وامتداد في الكثرة، وعدم معرفة أي جزء من اجزاء البعد والامتداد بالجزء الآخر، ولسان الحال عند الاجزاء المادية للشيء: «اين احدهما من الآخر؟».

ولابد من الالتفات الى انّ ما يُدعى بالادراك الحضوري، يتحقق بنوع من التنبه. و لا يمكن النفوذ الى عالم الحضور إلّا من خلال الاعتماد على البراهين المنطقية. وقد اراد أبو علي ابن سينا من خلال افتراض الانسان المعلق في الفضاء ان ينبّه مخاطبيه ويثير انتباههم، ولهذا أسمى كتابه القيم باسم «الاشارات

والتنبيهات». ويُعدّ الانتباه الى الادراك الحضوري والالتفات الى عالم الحضور، نوعاً من اليقظة التي لا تُباع لمن استولى عليهم النعاس.

وقد نفذ كبار العرفاء الى عالم الحضور عن طريق الذكر والفكر، وأوصوا سالكي هذا الطريق بالاتصاف بثلاث صفات هي:

١ ـ الادراك في اللحظة.

٢ ـ النظر الى القدم.

٣ ـ السفر في الوطن.

وانبرى العارف المعروف عبدالرحمن الجامي الى شرح هذه المصطلحات في تفسير الرسالة العرفانية لسعد الدين الكاشغري، ولخص كلامه في رباعي بالفارسية(١)، تعريبه هو:

هنيئاً لك حينما يمتلئ قلبك نوراً بالذكر

فتُقهر في ظله نفسك

وتبتعد فكرة الكثرة

ويصبح الذاكر كل الذكر، والذكر نفس المذكور

فالعالم يصبح في العلم الحضوري، عين المعلوم، والمعلوم، عين العالم. وعبّر عبدالرحمن الجامي في نظمه عن أمله في ان يصبح الذاكر كل الذكر، والذكر عين المذكور، بعد اقصاء افكار الكثرة. وحينما يصح الحديث عن وحدة الذكر والذاكر، يصح الحديث أيضاً عن وحدة النطق والناطق. وحينما تتحقق وحدة النطق والناطق، يسمع المستعدون، فيتحقق في هذا السماع التماثل مع الكلام، أي ان يقول الانسان ما يقوله الكلام. وربما اشار الفيلسوف اليوناني الكبير هرقليط الى هذه الفكرة حينما قال: «اذا لم تصغوا لي بصفتي هرقليط بل للكلام، انما تتماثلون مع الكلام، أي تقولون ذات ما يقوله الكلام»(٢).

---

(١) مجلة المعارف، الدورة ١٤، العدد ٣، ١٩٩٧.

(٢) راجع اول فيلسوف يوناني، للدكتور شرف الدين الخراساني.

وهناك انسجام كامل بين ما ورد في بعض الآثار الاسلامية على صعيد «ماهية المشتق» وبين ما أُشير اليه أعلاه. وقد قيل فيها انه وخلافاً لما يمكن أن يتبادر الى الذهن في الوهلة الاولى، لم يؤخذ عنوان الذات، في معنى ما يُعدّ مشتقاً. فكلمة «الناطق» مثلاً، ليست بمعنى ذات مفروضة لديها نطق، لأن كلمة «ناطق» التي هي في صيغة اسم الفاعل، مشتقة من مصدر «نطق»، وهي وقبل أي شيء آخر مبينة للحالة الفاعلية لمبدأ اشتقاقها. و«نطق» كمصدر، تعدّ مبدأ اشتقاق كلمة «ناطق» وسائر المشتقات الاخرى. ولا يؤخذ في المصدر بما هو مصدر، عنوان الذات. ولهذا لا يمكن لكلمة «ناطق» كأمر مشتق، أن تدل على شيء غير موجود في مبدأ الاشتقاق. ولاشك في عدم أخذ مفهوم الذات في النطق، كمعنى مصدري. واذا كانت كلمة «ناطق»، مشتقة من كلمة «نطق»، فكيف يمكن ان تدل على ذات متلبسة بالمبدأ؟

وتحدث علماء علم اصول الفقه بشكل مفصل على هذا الصعيد، وأشاروا الى نقاط دقيقة وقيّمة، وإن انصبّ اهتمام هؤلاء العلماء على الجانب اللفظي من البحث وبما يخدم أهدافهم الخاصة.

وقد أُقيمت الادلة الكثيرة للبرهنة على عدم أخذ الذات في المشتق لسنا بصدد الاشارة اليها. ونكتفي بالتذكير في انّ ما ذهب اليه المفكرون المسلمون على صعيد كلمة الناطق ـ مثلاً ـ هو انها لا تعني ثبوت النطق لذات معينة، أو أنّ هذه الذات منشأ لصدور الفعل دائماً، بل انّ «النطق» نفسه هو الذي يُعدّ ناطقاً بالذات في كلمة «ناطق»، في حين يُعدّ الشخص الناطق، ناطقاً بالعرض وبالدرجة الثانية. بتعبير آخر: النطق هو الذي ينطق في الواقع ونفس الامر، في حين انّ الشخص الموصوف بالناطق ونظراً لاتحاده مع النطق، يُعدّ ناطقاً ثانياً وبالعرض. وحينما تُبحث فكرة عدم أخذ الذات في المشتق، من وجهة نظر الفيلسوف، فلابد ان تنعكس عنها الكثير من النتائج المثمرة، سيما بعد أن تقوم على سلسلة من الاصول الفلسفية. بينما لا يعير علماء علم اصول الفقه اهتماماً لاصولها ونتائجها،

وانما يأخذون منها ما ينفعهم في بلوغ اهدافهم فقط.

وحينما تُنسى الذات في فكرة المشتق، ويتضح نطق النطق، يصبح الذهن أكثر استعداداً لادراك كلام هرقليط، لأن هذا الفيلسوف القديم الكبير قد اكد ـ وكما قلنا ـ على سماع الكلام نفسه، لا سماع المتكلم.

ويتضح من خلال ما ذُكر على صعيد الاشتقاق ان عنوان الذات، لم يؤخذ في كلمة «موجود»، ولم يُشَر في معناها الى الذات المتلبسة بالوجود. أي ان ما هو موجود أولاً وبالذات هو «الوجود» نفسه، في حين تُعدّ ذات أو ماهية أي من الامور، موجوداً ثانياً وبالعرض.

والوضع على هذا المنوال أيضاً على صعيد كلمة «عالم». أي ان العلم هو العالم اولاً وبالذات؛ والشخص الموصوف بالعلم، عالم ثان وبالعرض. وحينما يقال ان العلم عالم، فالمعنى المستفاد منه هو ان العلم يعلِّم، وحينما يقال ان الوجود موجود، فالمعنى المستفاد منه هو ان الوجود يوجِد.

والآن اذا علمنا ان الوجود ظاهر بالذات ومظهِر، فلا بد لنا ان نعترف بأن الوجود مساوق للعلم أيضاً؛ واذا ما ساوق شيء شيئاً ما فلن يختلف عنه سوى في المفهوم. والدليل على ذلك ان العلم نفسه، ظاهر بالذات ومظهِر أيضاً.

وانطلاقاً من ذلك نعلم ان الوجود والعلم متحدان في المصداق ومختلفان في المفهوم. وحينما يشترك العلم والوجود في المصداق، فلا بد أن يشتركا في العديد من الآثار. فكما يمكن تقسيم الوجود الى الحدوث، والقدم، والشهادة، والغيبة، والجوهر، والعرض، يمكن تقسيم العلم الى هذه الاقسام أيضاً.

ومن الواضح أن الوجود في الجوهر، جوهر؛ والوجود في العرض، عرض. ومن الواضح أيضاً ان العلم بالجوهر، جوهر؛ والعلم بالعرض، عرض. بتعبير آخر: العلم يساوق الوجود، واذا كان الوجود قابلاً للقسمة الى واجب وممكن، فالعلم هو الآخر واجب في الواجب، وممكن في الممكن، وأشار الحاج السبزواري الى هذا المعنى منظوماً:

علـم وإن بـدت له مـراتب فبعضها جواهر بـل واجب

وعلى ضوء ذلك لا يمكن الارتياب في ان العلم حقيقة مشككة ذات مـراتب مختلفة ومتفاوتة. كما لا بد من الاهتمام بالحقيقة التـالية أيـضاً وهـي: لمـا كـان التشكيك مِلك الوجود المطلق، فلا بد أن تنتهي كل حقيقة تشكيكية بالوجود. أي ان التشكيك في مراتب العلم، ينتهي بالتشكيك في مراتب الوجود، مما يكشف عن اتحادهما في المصداق.

واولئك الذين يعترفون بحقيقة العلم التشكيكية، يؤمنون أيضاً بامتلاك العلم لدرجات متفاوتة صعودية ونزولية، بل قد تُعدّ بعض تلك الدرجات ضد البعض الآخر، مما يتيح إنهـاء الاختلاف في الآراء حول ماهية العلم والوصول الى نوع من التنسيق بين اصحاب هذه الآراء.

والذي يتيح ظهور مثل هذا التنسيق هو ان كل صـاحب رأي وفكـرة عـلى صعيد حقيقة العلم، قد عبّر عن رأيه وفكرته انطلاقاً من المرتبة أو الدرجة التي هو عليها، أي انه قد تعرّف على مرتبة من مراتب العلم وأنس بها دون المراتب الاخرى. وبالرغم من ذهاب الامام الفخر الرازي الى عـدّ العـلم، مـن مـقولة الاضافة، إلّا انه لا يختلف في رأيه كثيراً عن اولئك الذين اعتبروا العلم من مقولة الكيف النفساني، لأنه يشترك معهم في عدّ العلم من الاعراض، وتجاهل مراتب العلم الاسمى.

كلام مختلف الاشخاص حول حقيقة العلم انما ينسجم مع مرتبة كل مـنهم، والتي هي بمثابة مرتبته الوجودية. أي يمكن مشاهدة آثار أقدام العلم في الاماكن التي يضع الوجود أقدامه فيها. فالعلم يقتدي بالوجود في الامور كافة، ويكشف عن نفسه الى جانب الوجود دائماً. وتصدق أحكام الوجود كـافة، عـلى العـلم أيضاً.

فكما ان الوجود بسيط، وخال من الجنس والفصل، كذلك العلم بسيط أيضاً ومجرد من الجنس والفصل المنطقيين. والعلم بديهي في مقام التصوير، وفي مـقام

التصديق أيضاً. وكما انه لا يحمل أي غموض في مفهومه، لا يشكك أي أحد في تحققه. ويمتنع التعريف المنطقي للعلم بنفس مستوى امتناع التعريف المنطقي للوجود. وإثبات العلم يلاقي نفس المشكلة التي يلاقيها إثبات الوجود.

وتحدث صدر المتألهين في بعض آثاره بصراحة قائلاً: «... اذ المعلومية لا تنفك عنه الموجودية في الامور التي وجودها ادراكي وصورتها صورة ادراكية...»[١].

ويقصد ان المعلومية هي الشيء الذي لا تنفك عنه الموجودية قط. ويصدق هذا الكلام على الامور التي يكون وجودها إدراكياً. فالوجودات الادراكية لا تتحدد في إطار عالم المادة، كالوجود في عالم الآخرة.

وهكذا فالمعلومية والموجودية أمران لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وما هو معلوم لا بد وأن يكون موجوداً أيضاً. ولهذا عُدّ الجهل بالله هلاكاً. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الهلاك بتعابير مختلفة كالصمم، والخسران، والعذاب. ويرى صدر المتألهين ان الجاهل بالله، جاهل بالامور كافة، لأن هناك قاعدة عقلية وفلسفية تقول: العلم بالمعلول لا يتحقق إلّا عن طريق العلم بالعلل. وبما ان الله تعالى هو العلة الاولى والغاية القصوى للامور كافة، فلا بد من التسليم بأن الجاهل بوجود الله تعالى، جاهل بكل شيء. ولا شك في هلاك الجاهل بكل شيء، في الدار الآخرة، لأن الوجود الاخروي، من سنخ المعرفة، ولان عالم القيامة بشكل عام، عالم ادراكي.

وأشارت الآيات القرآنية الكريمة الى هذه الحقيقة وقالت ان الذين ينسون الله، سيُنسون أيضاً وتهوي بهم اقدامهم في وادي النسيان ﴿نسوا الله فنسيهم...﴾[٢].

أي ان المنسيين بسبب نسيانهم لله تعالى، غير معلومين ولا معروفين؛ ومن لم يكن معلوماً في الآخرة، فلن يكون موجوداً أيضاً. وهذا هو الذي يمكن التعبير

---

(١) صدر المتألهين، اسرار الآيات، جمعية الحكمة، ١٩٨١، ص ٥.

(٢) التوبة، ٦٧.

عنه بالهلاك الحقيقي أو الخسران المبين.

وما ذُكر هنا، يُعَدّ عكس نقيض مضمون ومعنى الحديث القدسي الشهير القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[١]. واذا كان هذا الحديث ضعيفاً من حيث السند، إلّا انه محكم ومعتبر من حيث المعنى والمحتوى، لان مضمونه بمثابة عكس نقيض المعنى الوارد في الآيات القرآنية والواضح لاهل المنطق. ولا شك في ان قضيةً ما اذا كانت صادقة، فلا بد أن يصدق عكس نقيضها أيضاً.

وقد يقال هنا ان ما يوجب الخسران والعذاب في مدرسة انبياء الله هو الكفر والالحاد، وقلما تحدثت عن عناوين اخرى. والتفت صدر المتألهين الى ذلك وقال بالرغم من ان الكفر والالحاد يعدّان مصدر العذاب، غير ان الكفر نفسه، انما هو نوع من انواع الجهل أو ما يمكن التعبير عنه بالجهل المركب. فالكافر وفي نفس الوقت الذي يجهل فيه وجود الله، يجهل لعناده واستكباره انه جاهل أيضاً. ولهذا عبر القرآن الكريم عن الكافرين بالصد عن سبيل المعرفة والعداء لله تعالى[٢].

فالجهل البسيط، لا يحول دون سلوك الانسان، وفي مقدوره اجتياز هذه المرحلة الى عالم العلم من خلال الجهود التي لا تعرف الكلل. وما يغلق طريق الوصول الى الحقيقة ويُعد مصدر هلاك الانسان، هو الجهل المركب لا غيره. فالكفر، نوع من الجهل المركب، والذي يُعد حجاب الحقيقة في الواقع ونفس الامر.

وحينما يعتبر صدر المتألهين وانطلاقاً من الآيات القرآنية الكريمة وبوحي من أفكاره الدقيقة، الكفر والالحاد نوعاً من الجهل المركب، يدرك أيضاً ان الايمان نور عقلي يرتقي الانسان بواسطته من مرحلة القوة والنقص الى مقام الفعلية والكمال. ويعتقد ان هذا النور العقلي هو عين ما كان يعبّر عنه الحكماء السابقون بالعقل بالفعل: «... دلت الآيات على ان الايمان نور عقلي تخرج به النفس من

---

(١) اسرار الآيات.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

القوة والنقص الى الفعل والكمال...»[١].

ويُستشف مما أورده هذا الفيلسوف في بعض آثاره انه لم يفرق بين عقائده الدينية وبين ما عبّر عنه بالحكمة المتعالية، ولم يشعر بأي تباين بينهما. وقد أشار الى ذلك في مطلع كتاب «المشاعر»، حيث عدّ العلوم الالهية عين الايمان بالله وصفاته:

«... فالعلوم الالهية هي عين الايمان بالله وصفاته والعلوم الآفاقية والانفسية من آيات العلم بالله وملكوته وكتبه ورسله... وهي ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامية ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التخيلات الصوفية، بل هي من نتائج التدبر في آيات الله والتفكر في ملكوت سماواته وأرضه»[٢].

وهكذا نرى ان هذا الفيلسوف يعتقد أن بالامكان الحصول على نتائج مثمرة، عن طريق التأمل والتدبر في الآيات الالهية والتفكر في ملكوت السماوات والارض، يمكن أن تُسمى بالحكمة المتعالية والفلسفة الالهية.

وهكذا تعرفنا على بعض مواقف صدر المتألهين ورأينا كيف انه لم يميز بين حكمته المتعالية والايمان الحقيقي، وانها ليست من قبيل المجادلات الكلامية ولا من نمط الصخب الفلسفي الفارغ أو التقاليد العامية والخيالات الصوفية. ومن هذا ندرك ان الايمان الحقيقي الذي يريده فيلسوف شيراز، قليل للغاية ونادر، وان الكثيرين من أدعياء الايمان والدين لم يخرجوا عن مرحلة الظاهر ومرتبة القشر.

وقد صرح في موضع آخر بهذا الرأي، فقال: «... واعلم ان هذا المنهاج العلمي والايمان الحقيقي في غاية الندرة والشذوذ... وأكثر اهل الاسلام ظاهراً هم أهل الكفر والاشراك باطناً، كما قال تعالى: ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) صدر المتألهين، المشاعر، دار المهدوي للنشر، اصفهان، ص ٣.

بمؤمنين﴾، ﴿وما يؤمن اكثرهم بالله إلّا وهم مشركون﴾.[١]

وهكذا نرى تمسكه ببعض الآيات الكريمة للبرهنة على ندرة المؤمنين الحقيقيين بالله. وهو يرى على أي حال ان حكمته المتعالية، عين الايمان الحقيقي، وان الانبياء كافة قد اختاروا في التوحيد طريقاً واحداً. ويمكن أن نستشف من خلال موقف هذا الفيلسوف المتأله في مضمار الحكمة المتعالية ان فلسفته ليست عامة وليس من السهولة الوصول اليها، وعجز عامة الناس عن ادراك حقيقتها. ولم يغفل هذا الفيلسوف الكبير عن التشكيك في مراتب المعرفة، لأنه يعتقد اعتقاداً جازماً بالتشكيك والاختلاف في المراتب على صعيد العلم، مثل اعتقاده بالتفاوت في المراتب في مجال الوجود.

بتعبير آخر: مثلما تؤكد الحكمة المتعالية لصدر المتألهين على مراتب الوجود، يمكن أيضاً تفسير هذه الحكمة المتعالية ـ أي النظام الفلسفي لهذا الفيلسوف الالهي ـ بمراتب مختلفة، أي بالتشكيك، أيضاً.

وكان يؤمن أيضاً ان: «... بحر المعرفة ليس له ساحل، فكلٌّ له درجة بقدر غوصه وخوضه فيه»[٢].

أي ان نصيب كل شخص من هذا البحر العظيم بقدر قدرته على الغوص فيه.

ومن لا يرغب في أن تتبلل أذياله بماء بحر المعرفة، فلا بد أن يسقط في فخ التقليد الاعمى. ويرى صدر المتألهين ان التقليد، من الممكن ان يصل بالانسان الى مرحلة من الجزم واليقين، إلّا انه جزم لا يمكن الوثوق به، ويزول بمجرد مجابهته للشبهات: «فان التقليد وان كان جزماً فانه قابل للانحلال بأدنى شبهة»[٣].

وهكذا نرى عدم امتلاك التقليد الاعمى لاي اعتبار، وعدم انسجامه مع العقل

---

(١) اسرار الآيات، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٣) المصدر السابق.

المنطقي الذي يمثل جوهر الانسان. ولا بد من الالتفات الى ان بحر المعرفة بحر لا نهاية له، ودرجات اهل العرفان غير محدودة أيضاً.

والاعتقاد بلا نهاية بحر المعرفة يعطي الكثير من النتائج المثمرة التي لا يجب التغافل عنهـا. ومن ينشأ لديه مثل هذا التفكير، فلا بد أن يبتعد عن كل غرور وتعصب ساذج، ويحث نفسه على السير في طريق التواضع العلمي. ولا يخشى من يحـمل مثل هذا التفكير، الانتقاد العلمي والفلسفي الصحيح، ويـواجـه القـضايا الفكرية المعقدة بشجاعة. فهذا الفكر يعلمهم ان لا يترددوا لحظةً واحدة للحصول على المعرفة، وأن لا يتصوروا انسداد طريق التأمل والتقصّي. ويحمل هذا النوع من التفكير هذا المعنى: ان لم تقنع بما نلت من المعرفة، فلا بد أن تنال نصيباً اكبر منها.

إن لم تأخذ ما يعرضونه عليك في هذا الطريق

أعطوك ما هو أفضل منه

الفكر والوجود

أشرنا ضمن البحوث السابقة ان الموجودية من وجهة نظر صدر المتألهين لا تنفك عن المعلومية قط، والوجود والعلم يساوق أحدهما الآخر. وقد اضاف هذا الفيلسوف الكبير الى كلامه هذا قيداً في كتابه «اسرار الآيات»، وعدّه لا يصدق إلّا في الامور التي يُعد وجودها ادراكياً[1]. فهو حينما يتحدث عن الوجود الادراكي، يريد ان الجسم والمادة، معيار الغيبة وأساس الانفصال، وان كل جزء من اجزاء الجسم، غائب عن غيره من الاجزاء. أي ان الجسم هو بالشكل الذي يجهل كُلُّه أجزاءه، وتجهل اجزاؤه كلَّه. فالمادة بأسرها غاطسة في البعد والغيبة؛ ويُعد البعد والغيبة، معياراً للجهل أيضاً. فكما يُعد البعد معياراً للجهل، يُعد القرب وبنفس الحجم معياراً للعلم وقسطاساً للحضور. والالتفات الى هذا الامر يكشف عن نشوء حقيقة العلم، عن عالم الانس والحضور، وأن العلم ليس سوى حضور الامر المجرد عند امر مجرد آخر. وأُشير في معنى الحضور أيضاً الى تحقق نوع من الارتباط بين العالم والمعلوم. وهذا الارتباط الذي يحكي عن نوع من الاتحاد، يشير الى ان مفردات العلم والعالم والمعلوم ليست سوى شكل من أشكال الوجود.

---

(١) صدر المتألهين، اسرار الآيات، طهران، ١٩٨١، ص ٥.

ولا بد أن يثار هنا سؤال لا بد من الاهتمام به والتوقف عنده، وهو: اذا كان العلم يساوق الوجود، واذا كان حقيقة العلم نوعاً من الوجود، فكيف يُعلَم وقوع الماهيات، والى أي حد يمكن تعليل تعلّق العلم بها؟ وللاجابة لا بد من القول ان الماهيات تابعة للوجود في موجوديتها، وتظهر بواسطة الوجود. وحينما تتبع الماهية الوجود في موجوديتها، فلا بد ان تتبع الوجود في معلوميتها أيضاً، فتعد بالنتيجة معلوماً بالعرض. ومن هنا يمكن القول: يُعد علم واجب الوجود ـ الله تبارك وتعالى ـ بالموجودات، علماً بالذات وبلا واسطة. في حين ان الماهيات معلومة لديه بواسطة الوجود. أي تفتقد الماهيات لقابلية المعلومية بدون وساطة الوجود. وهنا يمكن التحكيم في قضية مهمة وأساسية اخرى، والتحدث عن موقف راسخ ورصين.

المهتمون بالعلم ومشاكله يعلمون أن هناك سؤالاً طالما أُثير بين الباحثين هو: هل العلم تابع للمعلوم ام المعلوم تابع للعلم؟

وتتصف هذه القضية بغموض أشد وأهمية اكبر على صعيد علم الله الازلي، لأنه لا يوجد في خلوة الازلية الالهية موجود سوى ذاته المقدسة، كي يمكن ان يقال ان العلم قد تعلق به. ولهذا لا يمكن ان يكون العلم في تلك الخلوة تابعاً للمعلوم.

ومن الواضح ان العلم حينما لا يستطيع ان يتبع المعلوم، فلا بد من القول انه متبوع، والمعلوم تابع له. والدليل على ذلك هو ان الماهية لا تتقرر بدون تحقق الوجود. ورغم هذا يرى الكثير من المفكرين والباحثين صعوبة قبول فكرة أن يُعد المعلوم تابعاً، والعلم متبوعاً. فالعلم، حقيقة ذات إضافة، مما يوحي للمرء بأن ما يتعلق به العلم لا بد وأن يكون متبوعاً انطلاقاً من تحققه؛ ولا بد ان يكون العلم تابعاً. أي ان كل عالم لا بد وان يكون عالماً بشيء ما، ولا معنى للعالم اذا لم يكن هناك أمر معلوم لديه.

وعلم الله السابق يعني ان الله تعالى عالم في الازل وقبل تحقق أي موجود. ولا

شك في عدم تحقق أي موجود في خلوة الازل عدا ذات الله وصفاته. واذا لم يكن أي معنى محصل للعلم بدون معلوم، فكيف يصح الحديث عن العلم السابق الازلي؟

ويمكن القول بايجاز ان هذا الإشكال يبدو كبيراً طبقاً لمبادئ صدر المتألهين الفلسفية، ويُثير الشك حول تبعية العلم لمعلومه. فهذا الفيلسوف يؤمن عن عمق باصالة الوجود وتقدمه على الماهية من جهة، ويؤكد على المساوقة بين العلم والوجود من جهة اخرى. ولا شك في ان العلم حينما يساوق الوجود، ويتم التأكيد على تقدم الوجود على الماهية، تواجه تبعية العلم لمعلومه الماهوي إشكالاً كبيراً. واتُّخِذ تدبير لدفع هذا الاشكال يضمن حفظ مبدأ اصالة الوجود ومساوقة العلم للوجود، مع عدم المساس بقاعدة تبعية العلم للمعلوم. فقيل في هذا التدبير: صحيح ان الوجود حاكم على الماهية، وينقل اليها الكثير من آثاره الذاتية، إلّا ان الآثار الذاتية للماهية قد نفذت الى الوجود أيضاً في الكثير من الموارد، فأصبح الوجود محكوماً بأحكامها. ولا شك في ان التقرر، والتحصل، والعشق، والقدرة، والحياة، والعلم، تُعد من الآثار الذاتية للوجود، وقد سرت الى الماهيات من عالم الوجود، وعرضت لها. ومن جانب آخر هناك عدد من الاحكام مثل الكلية، والجزئية، والضيق، والمحدودية، والكثرة، والمغايرة، تُعد من الاحكام الذاتية للماهية؛ إلّا انها تعرض على الوجود فيُحكم بأحكامها. والدليل على هذا التعامل هو ان الوجود والماهية لا ينفك أحدهما عن الآخر في عالم الممكنات قط، ولا يحدث انفكاك بينهما في عالم الواقع. فتعقيد الوجود والماهية، والعلاقة بين الاثنين، هما بالشكل الذي يؤدي الى سراية آثار كل منهما الى الآخر.

أحكام ولوازم الوجود، متعلقة بالوجود بالذات، وعارضة على الماهية بالعرض. واحكام ولوازم الماهية، متعلقة بالماهية بالذات، وعارضة على الوجود بالعرض. لذا حينما يقال ان احكام الوجود والماهية تؤثر كل منهما على الاخرى، وان كلاً من الوجود والماهية معروض لاحكام الآخر بالعرض، فلا بد من تمخض

النتيجة التالية وهي: العلم في اصل الظهور والبروز، حاكم على المعلوم، رغم ان المعلوم يلعب دوراً حاسماً في إخراج العلم من الصرافة والبساطة.

وقد يقال هنا: حينما لا ينفك الوجود عن الماهية بحسب الواقع، فكيف يمكن ان تكون لكل منهما أحكام خاصة؟

وللاجابة لا بد من القول: صحيح ان الوجود لا ينفك عن الماهية في أية مرحلة من مراحل الواقع، إلّا ان عدم الانفكاك هذا لا يعني تعذر ملاحظة الماهية بذاتها، ومجردة عن غيرها.

النفس الناطقة وبنفس الاسلوب الذي بامكانها أن تعي وجودها، بامكانها أيضاً ملاحظة ماهيتها مجردة عن الغير. أي ان النفس الناطقة تتمتع بالقدرة على تجريد الماهية من كل امارة وجودية، وتلاحظها عارية عن كل شيء غيرها. وبالرغم من ان تجريد الماهية عن أي وجود، يُعد تزييناً لها بالوجود الذهني، لكن لا بد من الانتباه الى ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية، يختلف عن اعتبار عدم الوجود مع الماهية.

وذهب الحكماء المسلمون الى ان تخلية الماهية من الوجود، يُعد نوعاً من التخلية بالوجود الذهني، غير ان هؤلاء الفضلاء يعلمون جيداً اذا كانت هذه التخلية، تخلية في حيز الواقع وعالم الخارج، فالنفس الانسانية الخلاقة يمكنها الاهتمام بالماهية من حيث انها ماهية فقط دون ملاحظة أي شيء غيرها. وحينما تلاحظ الماهية لا بشرط، فهي ليست سوى ماهية لا غير، وقد عبّر الحكماء عن ذلك بقولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي».

وما ذهب اليه أهل الحكمة في هذا المجال يكشف بوضوح عن ان الماهية بحد ذاتها، لا تعد امراً متحصلاً. وهي لهذا قابلة للاتحاد مع الوجود الذي هو متحصل بالذات. وتركيب الموجود الممكن من حيثيتين هما الوجود والماهية، يُعد نوعاً من التركيب الذي لا يشابهه أي تركيب آخر. ولا يخرج أي من الموجودات الممكنة عن دائرة هذا النوع من التركيب؛ كما ان هذا النوع من المركبات لا يخضع للتحليل

إلّا في عالم العقل فقط.

ويرى الحكماء وأهل التحقيق ان هذا النوع من التركيب، من أسوأ انواع التركيب، وهو لهذا مصدر لانواع الشر كافة. والجدير بالذكر ان العلاقة بين الوجود والماهية، ليست علاقة تصادفية، وانما هناك نوع من الملازمة العقلية التي يمكن تقييمها على أساس المعايير العقلية.

والمطلعون على المعايير العقلية يعلمون انه حينما تكون هناك ملازمة عقلية بين أمرين مختلفين، فلا بد أن يتحقق أحدهما بواسطة الآخر، أو ان يتحقق كلاهما بواسطة امر ثالث. ولا شك في تعذر تحقق الشق الثاني لان الماهية ـ والتي تُعد هنا احد الامرين المتلازمين ـ بحد ذاتها لا موجودة ولا مجعولة. اما في الشق الاول فلا يمكن للماهية أن تحقق الوجود، لأن ذلك يعني انها موجودة قبل الوجود نفسه، وهذا أمر مستحيل. ولهذا لا يبقى سوى القول بتقدم الوجود على الماهية، وتبعية الماهية للوجود. وتبعية الماهية للوجود ليست من قبيل تبعية موجود لموجود آخر، وانما من قبيل تبعية الظل لصاحب الظل، أو تابعية الشبح لذي الشبح.

نستخلص مما سبق ان العلاقة بين الوجود والماهية، ليست علاقة تأثير وتأثر أو جاعل ومجعول.

ومعنى هذا الكلام ان الوجود موجود بالذات وفي نفسه، في حين ان الماهية موجودة بالعرض وتبعاً للوجود. ويمكن تعليل الاتحاد بين الاثنين على هذا الاساس فقط. وقد اشار صدر المتألهين الى ذلك بالتفصيل، ومما قاله:

«ان بين الوجود والماهية الموجودة به، ملازمة عقلية لا صحابة حسب الاتفاق بالمعنى المعهود بين الحكماء»[1].

وحينما يرى صدر المتألهين ان العلاقة بين الوجود والماهية علاقة معهودة، فلا يريد من ذلك ان هذه الفكرة لم تُبحث في آثار الفلاسفة بشكل صريح وواضح.

والمهتمون بالدراسات الفلسفية يعلمون ان قضية الوجود والماهية لم تُبحث في

---

(١) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، طبعة مشهد، ص ٨.

أي من الآثار الفلسفية التي سبقت صدر المتألهين، بالاسلوب المشاهد في آثاره.
ولا شك في وجود مباحث في آثار الفلاسفة المسلمين، يمكن أن تنطبق مع ما عدّه صدر المتألهين معهوداً.

والعلاقة بين الوجود والماهية بالصورة التي تناولها صدر المتألهين، تُعد من أدق العلاقات التي واجهها الانسان، وتختلف عن كافة انواع العلاقات والروابط، وليست من نمط العلاقة بين الموجودات، بل من نوع العلاقة بين الوجود والشهود، أو بين الامر المتحصل والامر غير المتحصل.

وعلى ضوء ما ذكرنا يتضح لنا اتحاد الوجود بالماهية ولا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر في الخارج. ويرى بعض الحكماء الظرفاء ان الاتحاد بين الوجود والماهية في الخارج، من مصاديق الآية القرآنية الكريمة: ﴿والتفّت الساق بالساق﴾[1]، ويعتقدون ان ساق كل منهما قد التفّت بساق الآخر بحيث سرت الآثار الذاتية لكل منهما الى الآخر.

وسبق ان ذكرنا ان الموجودية عند صدر المتألهين لا تنفك عن المعلومية قط. واذا علمنا بعدم انفكاك الوجود عن الماهية في عالم الممكنات أيضاً، فهذا يعني ان العلم ـ في اصل الظهور والبروز ـ حاكم على المعلوم، غير ان المعلوم يلعب هو الآخر دوراً في اخراج حقيقة العلم عن البساطة.

ولا شك في نمو فلسفة صدر المتألهين ـ المعروفة بالحكمة المتعالية ـ في أجواء الثقافة الاسلامية، وانها ليست غريبة على أفكار المفكرين المسلمين.

ففي الفترة التي كان يغوص فيها هذا الفيلسوف الكبير في بحر افكاره العميق، كان الكثير من المذاهب الفلسفية الغربية لم تظهر الى الوجود بعد. إلّا اننا حينما نراجع تاريخ الفلسفة الغربية في هذا اليوم نجد في افكار بعض مفكريها من النقاط ما يلتقي مع النمط الفكري لصدر المتألهين في بعض الاحيان.

فنحن نرى في آثاره انه يصرح بعدم انفكاك الموجودية عن المعلومية. وحينما

---

(١) القيامة، ٢٩.

نراجع الآثار الفلسفية للفيلسوف الالماني فريدريش فيلهلم شلينغ ندرك بسهولة مدى انعكاس رأي صدر المتألهين في هذه الآثار. فحينما يتحدث هذا الفيلسوف الالماني حول الـ«أنا» يقول في منتهى الصراحة: «موجود لأنه يفكر في نفسه، ويفكر في نفسه لأنه موجود». وهذا ما يكشف عن التقارب والتشابه بين كلام الاثنين، لا سيما اذا علمنا ان صدر المتألهين قد اضاف الى فكرة عدم الانفكاك بين الموجودية والمعلومية، قيد ان ذلك لا يصدق إلّا على الامور ذات الوجود الادراكي.

وسعى شلينغ لتسليط الضوء على أساس العلم والمعرفة، فعبّر عن اعتقاده في: «ان أي علم لا يتمخض عنه العلم بشيء، فلن تكون له حقيقة. ولا بد من الاهتمام بأساس كل ما هو علم. وهذا الاساس انما هو أمر مطلق ولا بشرط. وهذا اللابشرط انما هو قابل للتفكير بحد بذاته. أي ان وجوده، بقابليته للتفكير. ويمكن القول بايجاز ان اصل الوجود، هو ذات اصل التفكير. ومثل هذا الموجود، قائم بـ«أنا» المطلق الذي يشتمل على وجود يتقدم كل تفكير وادراك. فهو موجود لأنه يُفكَّر به، ويفكَّر به لأنه موجود. ولذا يقوم وجوده والتفكير به على تفكيره بنفسه، ومن هنا فهو موجود لأنه يفكر في نفسه، ويفكر في نفسه لأنه موجود».

فالعلاقة بين التفكير والوجود، من أهم القضايا التي دعت كبار المفكرين الى التفكير منذ القدم وحتى يومنا هذا. ففي فجر تاريخ الفلسفة قال الفيلسوف الكبير بارمنيدس: «الذات هي التفكير، والوجود هو التفكير أيضاً». واضافة الوجود الى التفكير يمكن أن تعد اضافة فاعلية ومفعولية أيضاً. والوجود في الحالة الاولى هو الذي يفكر، وفي الحالة الثانية يفكَّر فيه.

والمشكلة التي أُثيرت في البرهان الوجودي لـ«آنسلم» وسائر المفكرين، متمخضة عن هذه القضية. فالكثير من كبار الفلاسفة يعتبرون البرهان الوجودي كاملاً ومعتبراً، في حين هناك من يرفضه ولا يوليه أي اعتبار. ولو قال أحد ان

سبب هذا الاختلاف يعود الى العلاقة بين الوجود والتفكير، لما تجانب في قوله الحقيقة.

ولا بد من الالتفات الى ان الفيلسوف الفرنسي المعروف رينيه ديكارت ورغم قيام فلسفته على التفكير، واعتماده مبدأ «انا افكر، اذاً انا موجود»، إلّا انه لم يشر الى قضية اساسية ومهمة على هذا الصعيد وهي التضايف بين الفكر والوجود. ولهذا السبب فقد يكون «انا افكر» في فلسفته بمعنى «افكر بفكرة ما». فلو كان قد اهتم بقضية التضايف بين العالم والمعلوم والحيث الالتفاتي للفكر، لكان قد أدرك بسهولة انه لا يمكن ان يكون للعالِم معنى صحيح، مع عدم وجود المعلوم. وقد تحدث ديكارت على أي حال عن مقوم ذاته، وتوصل الى ان التفكير موجود مادام يفكر، وغير موجود حينما لا يفكر[١].

والحقيقة هي ان كلام شلينغ على صعيد العلاقة بين الوجود والتفكير، يبدو اقرب الى فكرة صدر المتألهين من سائر مفكري الغرب. فقد درس هذا الفيلسوف الالماني في جامعة توبنغن منذ شبابه، وتعرف فيها على «هيغل» و«هولدرلين» اللذين كانا يكبرانه بخمس سنوات. ورغم ان أفكار «فيشته» كانت المنطلق لتفكيره، إلّا انه سرعان ما عبّر عن استقلاله الفكري وقال: «الطبيعة هي التجلّي المباشر للمطلق».

ويرى «شلينغ» ان الجملة الاساسية للفلسفة يمكن ان تكون «انا، أنا»، كما ينطلق من هذه الجملة نحو التخلي عن كل شيء غير «أنا». ويستدل بأن «انا» و«غير أنا» يعين كل منهما الآخر. ولا يوجد ذهن بلا عين، ولا عين بلا ذهن. وهذا يستدعي وجود عامل وسيط. والنتاج المشترك الذي يربط بين هذين الاثنين هو الانعكاس. وهنا تتضح لنا صورة الاسس الثلاثة التي يقوم عليها العلم وهي: الذهن، والعين، والانعكاس.

والفكرة الاساسية في كلام شلينغ هي استناده الى التفاوت بين «أنا» التجريبية

---

(١) راجع كتاب: نظرة على فلسفة ديكارت من زاوية ظاهرانية، تأليف برويز ضياء الشهابي.

و«انا» المطلقة.

ويبدأ نظام العلم والمعرفة من «أنا المطلقة». ويرى ان «انا المطلقة» واحدة ولا نهاية لها، غير ان الوحدانية التي تُنسب اليها، اوسع من تلك الوحدانية التي تعطى لفرد من طبقة ما. و«أنا»، اوسع من ان يستوعبها الفكر المفهومي، ولا تدرك إلّا بالشهود العقلي. وحينما يتحدث عن الشهود العقلي، يشير الى نوع من الشهود الذي يوجد فيه اتحاد بين الشاهد والمشهود(١).

وأشرنا فيما سبق الى ان صدر المتألهين قد أشار بصراحة الى عدم إمكانية ادراك الوجود إلّا عن طريق المشاهدة، مع عدم قدرة أحد على تقديم تعريف للوجود. وحينما يتحدث صدر المتألهين عن مشاهدة الوجود، يقصد ان ادراك الوجود، ادراك حضوري، ولا يمكن ان يتحقق من خلال العلم الحصولي. والمطلعون على معايير الفلسفة الاسلامية، يعلمون ان العالم يتحد بالمعلوم في العلم الحضوري، ولا يتحقق الاختلاف بينهما إلّا في عالم الاعتبار.

ولا بد ان تُطرح قضية هنا، لا بد من الاهتمام بها. فصدر المتألهين يؤمن من جانب ان العلم بالوجود، علم حضوري، ولا يمكن ادراك الوجود إلّا عن طريق المشاهدة والحضور، بينما يلجأ من جانب آخر الى البرهنة على اصالة الوجود، ويعتقد باعتبارية الماهيات. إذن ما هو الذي يقع معلوماً بواسطة العلم الحصولي؟ وكيف يمكن دراسة قضايا الوجود بالعلوم الحصولية والمعايير المنطقية؟ وقد أُشير الى هذا الاشكال بشكل آخر فقيل: لقد عدّ صدر المتألهين العلم مساوقاً للوجود من جهة، في حين عدّه من مقولة الكيف من جهة اخرى وتنزّل به الى مستوى المقولة العرضية. فهل يمكن التوفيق بين القول بمساوقة العلم للوجود، وبين الهبوط بالعلم الى مقولة الكيف؟

وللاجابة على هذا السؤال لا بد من الاهتمام بالاصول الاساسية التي تقوم عليها فلسفة صدر المتألهين. فهذا الفيلسوف وفضلاً عن ايمانه بمبدأ اصالة

---

(١) راجع كتاب: تاريخ الفلسفة من فيشته الى نيتشه، تأليف كابلستون، ترجمة داريوش آشوري.

الوجود، يعتقد بوجود درجات مختلفة للوجود أو ما يعبر عنها بالتشكيك أيضاً. فكما ان حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة في عين الوحدة، كذلك حقيقة العلم ـ التي تساوق الوجود ـ ذات مراتب متفاوتة أيضاً.

فالخلط بين الواحد المتواطئ والواحد المشكك، يبعث دائماً على الوقوع في الخطأ والمغالطة. فالوجود كحقيقة نورية ذات مراتب، يُنظر اليه كضوء الشمس وضوء القمر معاً. أي ان الوجود وانطلاقاً من المراتب التي هو عليها، لا بد وأن يُنظر اليه كنور من جهة وظل من جهة اخرى. ومن الواضح ان الوجود حينما يكون ذا مراتب شديدة وضعيفة متفاوتة، فلا بد أن تكون الامور التي تساوقه ذات مراتب شديدة وضعيفة أيضاً. فالحكماء المسلمون يرون ان عناوين مثل الحياة، والعلم، والارادة، والحب، والقدرة، والمشيئة، تساوق الوجود. ودليلهم على ذلك ان الوجود حينما يُنظر اليه ككمال مطلق، لا يمكن ان يكون غريباً على ما يُعد كمالاً.

فالكمال، من شأن الوجود، وما يتّسم بالكمال لا بد وأن يساوق الوجود. وأشارت آثار الفيلسوف المؤسس ابي نصر الفارابي الى هذه النظرية، وأخذ بها سائر الفلاسفة المسلمين. وقد قال الفارابي في هذا المجال: «يجب ان يكون في الوجود، وجود بالذات، وفي العلم، علم بالذات، وفي القدرة، قدرة بالذات، وفي الارادة، ارادة بالذات، حتى تكون هذه الامور في غيرها لا بالذات».

ويعبّر كلام الفارابي هذا عن مضمون القاعدة الفلسفية التي تقول: «كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي الى ما بالذات». ومن هنا نفهم ان العلم بالذات يساوق الوجود بالذات. والمطلق هو الوحيد الذي في غاية الكمال، ولا يستتر المطلق عن شيء قط، لأن الاستتار ينجم عن المحدودية، ولا محدودية في الوجود المطلق. ويتضح خلال الارتباط الوجودي احاطة الوجود بالشهود. ومعنى النور هو ليس سوى انه ظاهر بالذات ومظهر للغير.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول ان خصوصية الوجود، خصوصية نورية، ولا

يتضح معنى العلم إلّا بالنور. واذا علمنا ان الوجود ذو نشآت مختلفة ومراتب متفاوتة، فلا بد ان نعترف بأن الوجود الذهني، جزء من مراتب الوجود ونشآته.

واكد صدر المتألهين على هذه الفكرة، وعدّ الوجود الذهني جزءاً من مراتب الوجود ونشآته. والامر الطريف هو انه قد عدّ الاهتمام بالوجود الذهني نوعاً من الشهود، وأشار الى استحالة ادراك الوجود إلّا عن طريق الشهود، وهذا ما يمكن ان تنبئ عنه عبارته التالية: «في اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهني»[1].

ومثلما نلاحظ في هذه العبارة، انه يتحدث عن نوع آخر من الشهود عبّر عنه بالوجود الذهني، والذي هو معلوم بالذات. وفي المعلوم بالذات، لا يوجد انفكاك بين العالم والمعلوم.

ويمكن القول ان الوجود الذهني يؤلف الصورة العلمية للانسان. وحضور الصورة العلمية عند النفس، ليس بحاجة الى واسطة. والصورة العلمية ليست بالشيء الذي يحضر عند النفس عن طريق صورة اخرى. كما انها عند النفس الناطقة، عين الحضور، ويمكن ان تقول بأنها جزء من مراتبه. وعلم النفس بالصورة العلمية، يُعد من نوع العلم الحضوري، ويتحد العالم والمعلوم في هذا النوع من العلم.

ومعيار علم النفس الناطقة بالصور العلمية، حضور هذه الصور لدى النفس بدون واسطة، ولهذا يمكن عدّها معلومةً بالذات، فيما يُعد ما هو خارج دائرة وجود النفس، معلوماً بالعرض.

ولهذا يعدّ العالم الخارجي، معلوماً بالعرض. ولا بد من البحث عن علة عرضيته في وساطة الصور العلمية. أي ان العالم الخارجي، معلوم بواسطة الصور العلمية؛ وكل ما يقع معلوماً بالواسطة، يُعد معلوماً بالعرض.

ويظهر مما تقدم ان معيار العالم كامن في الوجود الذهني. ولا يُعلَم الوجود

---

(١) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، طبعة مشهد، ص ٢٤.

الذهني إلّا عن طريق الحضور والمشاهدة. ولهذا تحدث صدر المتألهين خلال البرهنة على الوجود الذهني، عن نوع من الشهود، وأعلن في العديد من المواضع عن امتناع ادراك الوجود إلّا عن طريق المشاهدة والحضور.

وقد يقال هنا: ادراك الوجود الذهني يتم عن طريق الشهود والحضور، غير ان هذا الوجود ليس وجوداً مطلقاً، في حين يذهب صدر المتألهين الى استحالة ادراك الوجود سوى عن طريق المشاهدة، في حين أن ما يدرَك في الواقع عن طريق المشاهدة وحضور المدرَك، هو عين الشيء الذي يُسمى بـ«الوجود الذهني»؛ والوجود الذهني اخص من الوجود المطلق.

وللاجابة على هذا التساؤل يجب أن نقول: الوجود الذهني مقيَّد، والوجود المقيَّد، يُعد أخص من الوجود المطلق، ولكن لا يمكن ادراك الوجود المقيد بدون ادراك الوجود المطلق، لأن المقيّد، هو المطلق نفسه ولكن في صورة القيد. لهذا فمن ينطلق لمشاهدة الوجود الذهني بدون واسطة، لا بد وأن يبلغ مشاهدة الوجود، وتثار عنده التساؤلات حوله. والتساؤلات حول الوجود، تُعد من خصوصيات الانسان، كما انها تكمن خلف ظهور الفلسفة وتبلورها.

وبعد تحدث صدر المتألهين عن الشهود الذهني المباشر، يثير قضية أساسية ومهمة يقول فيها: ان الماهية الواحدة ذات انحاء مختلفة من الوجود. يمكن ان نعبّر عنها بأطوار الوجود. ومن الواضح ان اطوار الوجود في الماهية الواحدة تختلف عن بعضها من حيث الشدة والضعف. كمثال على ذلك يمكن القول ان الجوهر، مفهوم واحد وماهية وحيدة مزيّنة بأنحاء مختلفة من الوجود. ويمكن أن تعدّ ماهية الجوهر، مستقلة عن كل موضوع ومادة.

ولا شك في ان الجوهر المستقل عن كل موضوع ومادة، لن يكون سوى العقل الفعال والمجرد. وقد تقترن هذه الماهية الجوهرية بالمادة وبنوع من الكون والفساد أحياناً. وتُعد الصور النوعية والنفوس المنفعلة، من مصاديق هذا النوع من الماهيات الجوهرية. وهناك نوع آخر من الوجود للماهية الجوهرية، ليس من

سنخ العقل، ولا من سنخ المادة، وهو برزخ بين عالم العقل وعالم المادة. وتعد الصور الجوهرية المستقرة في وهم الانسان وخياله، جزءاً من النوع الثالث للوجود. وقد قال صدر المتألهين في ذلك: «إعلم ان لماهية واحدة انحاء ثلاثة من الكون بعضها اقوى من بعض»[١].

وهكذا يرى صدر المتألهين ان الماهية الواحدة ذات مراتب ودرجات مختلفة، ولا يتنافى اختلافها في مراتبها مع وحدتها. ويعني هذا النمط الفكري تماثل مراتب المعرفة مع مراتب الوجود، أي ان مراتب المعرفة، هي نفس مراتب الوجود، وتعبّر كل مرتبة معرفية للانسان، عن مرتبته الوجودية أيضاً.

فالانسان في مرتبة المعرفة العقلية، وجود عقلي؛ وفي مرتبة المعرفة الخيالية، وجود خيالي. ويرى اصحاب مثل هذا التفكير وجود حالة من الانسجام بين قضايا علم المعرفة وقضايا علم الوجود، وذوبان الفواصل بينهما. ويعتقد صدر المتألهين ان العين والذهن كليهما، من مراتب الوجود، مع اتحاد هذه المراتب في وحدة تشكيكية. والتقابل بين العين والذهن، لا يعد من نمط التقابلات الشهيرة أو المعروفة، وانما هو من نمط التقابل في مراتب الوجود التشكيكية. وكما يلاحظ الاختلاف في هذا النوع من التقابل، يلاحظ الاتحاد أيضاً وبنفس المستوى. وليس مبالغة لو قيل ان الاختلاف والتقابل في مراتب الوجود التشكيكية، هو بالشكل الذي ينتهي الى الوحدة والغوص في بحرها.

ونستخلص مما سبق ان الاختلاف والتقابل بين العين والذهن، من قبيل الاختلاف والتقابل بين مرتبتين من الوجود. كما ان الاختلاف في مراتب الوجود التشكيكية، ينتهي الى نوع من الوحدة. والوحدة التشكيكية، شكل من أشكال الوحدة الذي ليس لا يتنافى مع الكثرة فحسب، وانما يزداد وضوحاً وتبلوراً كلما ازدادت الكثرة فيه. وقد عبّر أحد الشعراء عن هذا المعنى ببيت شعري مفاده:

زلفه المبعثر يبعث على الاجتماع

---

(١) المصدر السابق.

لهذا يجب بعثرته أكثر

وسبق أن أشرنا الى ان العلاقة بين الفكر والوجود، تؤلف اهم القضايا التي واجهها الانسان. كما ان العلاقة بين الذهن والعين كانت هي الاخرى مثار جدل ونقاش، وطالما تأمل كبار المفكرين في هذا الامر. ويعتقد الفيلسوف الالماني شلينغ ان التقارب بين العين والذهن، ناجم عن دقة الانسان في التفكير. وهذه الدقة في التفكير هي التي تميز الانسان عن جوقة الحيوانات. ويرى البعض ان الانسان قد وُلد للعمل، في حين تبعث الدقة المفرطة وادراك الاختلاف بين العين والذهن، على التباطؤ في السعي والكسل. ويوصي هؤلاء بالعودة الى مرحلة الطفولة والشعور باللاواسطة بين العين والذهن. لكن الحقيقة هي ان الاختلاف والانفصال بين العين والذهن حينما يتحقق لدى الانسان، لا يمكن حينئذ العودة الى الحالة المباشرة وايام الطفولة.

واذا كان بمقدور الانسان ان يتخلص من هذه الثنائية والانفصالية بين العين والذهن، وتحقيق نوع من الوحدة، فلا بد أن يحصل على ذلك في ساحة أسمى وأوسع من الشعور بأيام الطفولة. أي ان بامكانه تحقيق وحدة بين العين والذهن من خلال الدقة الفلسفية. فكما ان الانفصال بين العين والذهن قد ظهر بسبب الدقة في التفكير، يُتاح التحرر من هذا الانفصال من خلال الدقة الفلسفية أيضاً. فالانسان بمجرد ان يصدّق بوجود الأشياء الخارجية المستقلة عن ذهنه وانها علّة الانعكاسات المنطبعة في الذهن، فلا بد له أن يضع نفسه في موقع اسمى من هذه الأشياء وانعكاساتها، فيصدق بها من مقام الروح. وهنا يواجه الانسان سؤالاً آخر: كيف يمكن للاشياء الخارجية كعلة، ان تؤثر على روح الانسان؟

وبذل المفكرون الغربيون جهوداً كبيرة من اجل التهرب من مواجهة هذا السؤال، وقدموا العديد من الطروحات. فيرى «عمانوئيل كانت» ان هذه الأشياء الخارجية ليست علّة انعكاسها في ذهن الانسان، بل القضية عكس ذلك تماماً، حيث ان الذهن هو الذي يلقي صورة المعرفية على مادة المعلومات الخارجية.

وتُخلق الحقائق الظاهرة عن هذا الطريق أيضاً.

ويعتقد «باروخ سبينوزا» ان الوجود الذهني والوجود العيني، مرحلتان متوازيتان من الصفات المختلفة لجوهر بلا حدود. وأقبل «لايبنيتز» على نظرية الانسجام بين الذهن والعين.

وبصرف النظر عن الاشكالات الواردة على نظرية كل من هؤلاء المفكرين، إلّا انهم سعوا لاظهار نوع من الوحدة والاشتراك بين الوجود الواقعي والوجود المثالي. فيرى بعض هؤلاء الفلاسفة ان الطبيعة متحركة وذات غاية بحيث تعود الى نفسها عن طريق روح الانسان وفي روح الانسان. ويقال بوحي من هذا النمط الفكري ان تحرك الطاقة الكامنة للطبيعة يعمل على ايقاظ الروح السابتة[1]. كما يمكن أن نستشف من هذا الكلام ان الطبيعة، تُعد الروح الظاهرة، مثلما ان الروح هي الطبيعة غير الظاهرة.

وبوحي من هذا النمط الفكري، انبرى شلينغ لاقامة دراساته العلمية على فرضية ادراك الطبيعة بواسطة العقل. ويرى هذا الفيلسوف الالماني ان التجربة العلمية عبارة عن طرح سؤال على الطبيعة، لا بد لها من الاجابة عليه. ويقوم هذا الكلام على ما يُقال أيضاً عن تناغم الطبيعة مع العقل، وانها تدرك عن طريق العقل. ولتعليل هذا الكلام لا بد من القول ان الطبيعة ولكي تكون لديها معرفة بنفسها، تظهر دائماً في الانسان وعن طريق الانسان.

وقد اشرنا الى موقف صدر المتألهين المهم والاساسي بهذا الشأن ورأينا كيف تحدث في مضمار الوجود الذهني، وكيف توصل الى نوع من الاتحاد بين الموجود الذهني والموجود الخارجي. وقد عدّ مرتبة الوجود الذهني ومرتبة الوجود الخارجي كليهما، من مراتب الوجود. وتحدث عن وحدة تشكيكية بين مختلف مراتب الوجود ودرجاته. وكان هذا الفيلسوف الكبير على علم ان الماهية الواحدة، موجودة في انحاء مختلفة وعديدة من الوجود، وتظهر في أطوار وجودية

---

(١) تاريخ الفلسفة، فردريك كابلستون، ترجمة داريوش آشوري، ص ١١٤.

متنوعة. أي ان الماهية الواحدة بمقدورها ان توجد بانحاء وجودية مختلفة وعديدة، غير ان الوجود الواحد ليس بمقدوره الظهور بماهيات مختلفة قط.

واذا أدركنا ان بامكان الماهية الواحدة ان توجد بأنحاء وجودية عديدة ومختلفة، وان هناك نوعاً من الوحدة التشكيكية بين مختلف مراتب الوجود، فبامكاننا أن ندرك بسهولة وجود نوع من الارتباط والاتحاد بين عالم الذهن وعالم العين.

وقد يُقال هنا: ما هو الوجود الذهني؟ وكيف يمكن أن نعد الادراكات والعلوم، مرتبة وجودية؟ وللاجابة لا بد من القول ان كلاً من العلوم والادراكات الذهنية، يُعد مرتبة من مراتب النفس الناطقة. وبما أن النفس الناطقة تُعد موجوداً واقعياً، فلا بد أن تعد كل مرتبة من مراتبها، ضمن دائرة الموجودات الواقعية. ولا بد أن يُثار على هذا الصعيد سؤال آخر، فيقال: صحيح ان العلوم والادراكات، من مراتب النفس الناطقة، ولكن يجب أن لا نغفل أيضاً عن ان علم الانسان بالأشياء الخارجية، ليس سوى ادراك لماهية تلك الاشياء، وهذا يعني ان الماهيات المعلومة لا تُعد من مراتب النفس الناطقة، باعتبارها تؤلف ماهيات الأشياء الخارجية.

وقد استعرض صدر المتألهين في كتابه المعروف «الشواهد الربوبية» قضية، يمكن الاعتماد عليها في الاجابة على الاشكال السابق. فتحدث عن مشاهدته لعجيب خلقة المرآة وما يحمله ذلك من عبرة للناظرين، وعن الصور التي تُشاهد في المرآة والتي لا يمكن لاحد أن ينكرها.

وهناك اختلاف في وجهات نظر الحكماء حول طريقة تكون الصورة. فيرى البعض أن ما يُرى في المرآة، هو عين ما يقف امامها في الخارج. فيما يرى البعض الآخر بأن ما يُشاهد فيها، هو الصور المطبوعة فيها. وهناك فريق آخر يعتقد ان ما يُشاهد في المرآة، انما هو جزء من موجودات عالم المثال التي تظهر للانسان عن طريق المرآة.

ويرفض صدر المتألهين هذه الافكار كافة ويعتقد ان الصور التي تُشاهد في المرآة وكل جسم صقيل آخر، موجودة بالعرض، ووجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية. فحكاية الوجود من وجهة نظره، وجود الحكاية. ووجود الحكاية هو ما يمكن ان يُعدّ وجوداً بالعرض. ويؤمن ان الكلي الطبيعي يمكن ان يُعد تعبيراً آخر عن الماهية المحضة وموجوداً بالعرض. والموجود بالعرض، ليس سوى حكاية الوجود. والكلي الطبيعي ليس معدوماً كما يتصور المتكلمون، كما ليس موجوداً اصلياً وأصيلاً كما يتصور بعض الحكماء، وانما هو نوع من الوجود الظلي الذي يمكن عدّه حكاية الوجود، أو وجود الحكاية. ومما قاله في ذلك: «واعلم ان أمر المرآة عجيب وقد خلقها الله عبرة للناظرين وذلك: ان ما يظهر في المرآة من الصور ليست هي بعينها الاشخاص الخارجية... ولا هي صور منطبعة فيها... ولا هي من موجودات عالم المثال... ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض... فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية. وهكذا يكون وجود الماهيات والطبائع الكلية عندنا في الخارج. فالكلي الطبيعي أي الماهية من حيث هي، موجود بالعرض لأنه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً... ولا موجوداً أصلياً... بل له وجود ظلّي...»[١].

والامر المثير للانتباه هو انه لم يعتبر حكاية الوجود لا معدوماً مطلقاً ولا موجوداً أصلياً. واذا لم نتصور أية واسطة بين الوجود والعدم، فلا بد لنا أن نذعن بأن حكاية الوجود، من سنخ الوجود، وموجود عرضي.

---

(١) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، طبعة مشهد، ص ٤٠.



النور أم الوجود

المعرفة الفلسفية، معرفة يمكن الحصول عليها عن طريق دراسة قضايا الوجود التي تُعد رأس القضايا من وجهة نظر الفيلسوف، ومحور الامور كافة.

وانبرى الفلاسفة المسلمون وعلى غرار فلاسفة العالم لدراسة قضايا الوجـود ومسائله، وتحدثوا بشكل مسهب عن الامور العامة والمعقولات الثانية. وقد عدل الشيخ شهاب الدين السهروردي عن القاعدة المتداولة، وصبّ كل ما لديه مـن طاقة وفكر على مسألة «النور»، وقال في كتابه القيّم «حكمة الاشراق»: «ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف»[1].

وأبدى صدر المتألهين اهتماماً بكلام السهروردي هذا، في تـعليقته التي كـتبها على كتاب «حكمة الاشراق»، وأقرّ ببديهية وضوح النور. ورغم هذا فقد بحث مسألةً باعدت كثيراً بين هذين الفيلسوفين الكبيرين. فقد قال ان كل ما يصدق على حقيقة النور، يصدق على الوجود ايضاً. أي مثلما ان النور بسيط وغني عن التعريف، كذلك الوجود بسيط وغني عن التعريف ايضاً. واذا لم يكن للنور جنس وفصل ويتميز بنوع من الشدة والضعف والتقدم والتأخر، كذلك الوجـود ليس

---

(١) شرح حكمة الاشراق، السهروردي، طبعة حجرية، ص ٢٨٣.

لديه جنس وفصل، ويُعدّ حقيقة ذات مراتب. ويعتقد صدر المتألهين ايضاً بعدم وجود أي اختلاف وتباين بين الوجود والنور، ولا يقتصر التفاوت بينهما سوى على اللفظ والاصطلاح. كما يرى ان أقسام الوجود كافة، تؤلف اقسام النور، وتُعد اقسام النور، اقسام الوجود ايضاً. ويذهب الى ان آراء السهروردي في مجال النور، تختص بدائرة الوجود، إلّا انه استخدم مفردة «النور» بدلاً من مفردة «الوجود»، «... ولا تغاير بينهما إلّا بحسب تغاير الاصطلاحات. والمصنف عدَل عن لفظ الوجود بلفظ النور...»[١].

وهكذا نرى انه لا يميز بين الوجود والنور، ويقصر التباين بينهما على الاصطلاح واللفظ، إلّا انه لم يذكر لماذا عدل السهروردي عن اصطلاح الوجود الى اصطلاح النور، وظل صامتاً على هذا الصعيد. ويدل كلام صدر المتألهين بشكل تلميحي على ان السهروردي يشترك معه في الرأي على صعيد الاحكام المتصلة بالوجود، إلّا انه استخدم لفظة النور بدلاً من لفظة الوجود. أي بتعبير آخر انه يعتقد ان اختلافه مع السهروردي ليس سوى اختلاف لفظي لا غير. والموضع الوحيد الذي أشكل فيه على كلام السهروردي يتعلق بفكرة غسق الاجسام التي ذهب اليها السهروردي.

فالفيلسوف الاشراقي وفي الوقت الذي عدّ فيه النور المحسوس من مراتب النور، اعتبر الوجود الواجب ومراتب العقول والنفوس من الانوار العالية. ووصف الاجسام والكيفيات الجسمانية بالغاسقة أي الظلماء. وعبّر صدر المتألهين عن استيائه من كلام السهروردي هذا وقال بأن النور يمثل الوجود لدى كافة المراتب العليا والدنيا، والاجسام هي الاخرى تُعد جزءاً من مراتب الوجود الدنيا.

وقد تختلط بعض مراتب الوجود بالقوة والعدم بسبب النقص الذي يسري

(١) المصدر السابق.

اليها، فتوصف بنوع من الظلمة. والسبب في وصف بعض الموجودات الناقصة بالظلمة هو اختفاء الجانب الوجودي لها، وتغلب العدم على ماهيتها، مثل وجود الهيولى، والعدد، والبعد، والزمان، والحركة. فالجانب العدمي متغلب في مثل هذه الموجودات على الجانب الوجودي. ولهذا تفتقد الى الصورة في عالم العين والخارج، ولا تتحقق مع غيرها وفي غيرها دائماً.

ويستحسن صدر المتألهين إطلاق اسم وعنوان البرزخ على الاجسام، ويرى ان السهروردي قد استخدمه عن دقة وعمق في التفكير، لأن الجسم موجود يقع بين النور العقلي والظلام المادي دائماً. وعند افتراض القسمة، يُعد كل جزء من أجزائه المقدارية غائباً ازاء الجزء الآخر ومفقوداً.

بتعبير آخر بما أن كل جزء من أجزاء الجسم المقداري، غائب عن الجزء الآخر، فلا بد أن تكون كل الاجزاء غائبة عن بعضها؛ والغيبة تُعد نوعاً من العدم والفناء. والجسم لديه جهة اخرى غير البعد والكثرة المقدارية، والتي يمكن التعبير عنها بالوحدة الاتصالية. والجسم وبوحي من هذه الوحدة الاتصالية يُعد موجوداً بالنسبة لنفسه، وموجوداً بالنسبة للآخرين الذين يدركونه بهذه الصورة أيضاً.

وحينما يدور الحديث حول موجودية الجسم، فالمراد هو ان الجسم ذو وجود ناقص بالفعل، ومعدوم بالقوة، وقابل لاي تشتت وفساد[1].

وعلى ضوء ما أُشير اليه حتى الآن، تتضح مخالفة صدر المتألهين للسهروردي على صعيد غسقانية الجسم، ويرى عدم وجود أي انسجام بين الوحدة الاتصالية والظلام المحض. وعدا هذه القضية، لا يلاحظ أي اختلاف مهم بين الاثنين على صعيد النور ومراتبه. ورغم هذا هناك سؤال كبير يطرح نفسه، ليس من السهولة الاجابة عليه.

فمثلما ذكرنا، يؤمن صدر المتألهين بأن ما أبداه السهروردي على صعيد النور،

---

(١) المصدر السابق.

يصدق على الوجود ايضاً، وأن ليس هناك تباين بين الاثنين سوى على صعيد اللفظ. والسؤال الذي لا بد من إثارته هنا هو: لماذا تحدث السهروردي عن النور؟ ولماذا عبّر عن الله تعالى بـ«نور الانوار» بدلاً من كلمة واجب الوجود؟ وهل يُعد استخدامه لكلمة النور بدلاً من الوجود، نوعاً من التفنن في الالفاظ وتلاعب في العبارات؟

والمطلعون على آثار السهروردي يعلمون جيداً انه لا يتلاعب بالالفاظ أو العبارات. كما ان صدر المتألهين الشيرازي كفيلسوف، منهمك في المسائل الى درجة بحيث لا يفكر إلّا في الوجود. وبامكانه ان يفسّر بسهولة فلسفة النور السهروردية على أساس اصوله الفلسفية، وان يفهم من كلمة النور معنى الوجود. لكن لو نظرنا بعين الانصاف فلا بد لنا من القبول بأن تفسير صدر المتألهين لكلام السهروردي، لا يمكن ان يحظى برضا الاخير أبداً، لأنه قد تحدث عن علم ومعرفة، وعبّر عن موقفه من خلال عدوله عن كلمة الوجود الى كلمة النور. سيما وانه قد عبّر بصراحة عن اعتبارية الوجود، وعدّ النور، الاساس لحكمته الاشراقية.

وقد تأثر السهروردي بالحكمة الايرانية القديمة وسعى الى إحيائها من خلال اعتبار النور أساساً لفلسفته. وقد أثنى على «زرادشت» ووصفه بالحكيم الكبير. ولم يعلّق نظره على منطقة جغرافية معينة في اهتمامه بكبار حكماء العالم القدامى. فقد عبّر عن «افلاطون» بامام الحكمة وصاحب الايدي والنور، فضلاً عن ذكره لعدد من حكماء ايران القديمة ممن يُعرفون من اتباع فلسفة النور، وهم: جاماسب، وفرشاد شور أو فرشاد شير، وبوذرجمهر. وكان هذا الفيلسوف الاشراقي يعلم ان القرآن الكريم قد أطلق كلمة «النور» على الله تعالى، وعبّر الله تعالى عن نفسه بأنه «نور السماوات والارض»، لهذا رأى من الممكن التعبير عن

الله تعالى بـ «نور الانوار»[١].

وانطلاقاً من ذلك، لا بد وأن يكون أكثر انسجاماً مع السهروردي في رأيه هذا، اولئك الذين يرون توفيقية اسماء الله وصفاته، ويستندون الى منصوصية هذه الكلمات لأن هذا الفيلسوف الاشراقي تحدث عن «نور الانوار»، ومراتب النور المختلفة. وجواز اطلاق النور على الله تعالى لم يجابه بالرفض والانكار من قبل اتباع الدين، في حين لم يُطلق مصطلح «الوجود» على الله تعالى، لا في القرآن الكريم ولا في سائر الكتب السماوية الاخرى. وكلمة «ايس» في مقابل «ليس»، و«الإنية» في مقابل «الماهية»، هي الاخرى كلمات اشارت اليها آثار الفلاسفة المسلمين، ولا وجود لها في القرآن. وذكر السهروردي في مقدمة كتاب «حكمة الاشراق» انه ألّف هذا الكتاب باسلوب آخر وتحدث فيه عن علم الانوار، واستعان خلال ذلك بالذوق والكشف. واكد استحالة حصول المكاشفة بدون النور[٢].

وعلى ضوء ذلك يمكن القول ان توقع صدر المتألهين من السهروردي، غير متوقع، اذ ليس بالامكان ان نتوقع منه استخدام كلمة الوجود بدلاً من كلمة النور. وليس صدر المتألهين هو وحده الذي سعى لتفسير افكار الشيخ الاشراقي على أساس فلسفته. وقد استخدم محمود بن مسعود قطب الدين الشيرازي ذات الاسلوب في شرحه الذي كتبه على «حكمة الاشراق». فيرى ان ما كان يبحثه حكماء ايران القديمة تحت عنوان النور والظلام، ليس سوى الوجوب والإمكان. ويعتقد ان النور يرمز الى الوجوب، والظلام يرمز الى الإمكان. وربما يشير بيت شعري معروف عند الحكماء الى كلام قطب الدين الشيرازي، مفاده:

«لا ينفك الظلام عن الممكن في كلا العالمين قط، والله أعلم».

ومعنى هذا، ان الامر الممكن الوجود، بحد ذاته ظلماني ومعتم، ولا يمكن لهذه

(١) المصدر السابق، ص ١٨.

(٢) المصدر السابق، ١٦.

العتمة الذاتية ان تتبدد عن جوّه الإمكاني. صحيح انّ الماهية الممكنة، مضيئة بنور الوجود، إلّا ان الوجود، عارض على الماهية، ولهذا لا يجابه انتزاع الوجود عنها أية مشكلة عقلية. وهذا الكلام يعني امتزاج ماهيات عالم الإمكان كافة بالظلام، سواء كانت مادية أو مجردة؛ ونور الوجود هو الوحيد الذي بامكانه ان يضيئها.

ولو انبرى أحد للتأمل في كلام السهروردي، لادرك بوضوح تحدثه عن اسوداد الجسم، وظلام البرزخ الذي ليس سوى امر جسمي. ولهذا يلاحظ هناك تفاوت بين ما دعاه السهروردي بالمظلم أو «الغاسق بالذات»، وبين ما اسماه قطب الدين الشيرازي بالظلماني.

ويؤمن قطب الدين الشيرازي وسائر الحكماء ان الظلمة، تختص بدائرة الماهيات، ولا يلاحظ في هذه الظلمة الماهوية أي تباين بين المجرد والمادي، في حين يرى السهروردي ان الظلام مختص بالبرزخ، والجسم هو الذي يُعد مظلماً أو غاسقاً بالذات. ومن هنا نتبين ان هناك إشكالاً يواجه رأي قطب الدين الشيرازي، ولا يمكن اعادة النور والظلام في الفلسفة السهروردية، الى الوجوب والإمكان في الفلسفة المشائية.

ولا يخلو كلام صدر المتألهين هو الآخر من إشكال، وليس بمقدور أحد ان يدعي أن النور الذي يقصده السهروردي، هو ذات الوجود الذي ذهب اليه صدر المتألهين. كما يبقى السؤال التالي: هل ان الله تعالى، واجب الوجود ام نور الانوار؟ مثار بحث وجدال ايضاً. ومن ينظر الى حركة الامور من منظار النور، يعترف ان المبدأ الاول، هو نور الانوار، ومن يتأمل في وجود الاشياء، يتحدث عن وجوبية وجود ذلك المبدأ. وقد يُقال ايضاً: لا يوجد أي انفصال وتكثر بين واجب الوجود ونور الانوار، والله تعالى نور الانوار وواجب الوجود ايضاً. وقد يُجاب على هذا القول الاخير: صحيح ان إطلاق واجب الوجود ونور الانوار على الله تعالى، امر جائز، لكن هناك سؤالاً لا بد من إثارته على هذا الصعيد وهو: هل ان الله تعالى، نور الانوار لأنه واجب الوجود، ام انه واجب الوجود لأنه نور

الانوار؟ وليس بامكان أحد ان يزعم بمرادفة عنوان واجب الوجود لعنوان نور الانوار، لأن النزاع بين صدر المتألهين والسهروردي سيكون في هذه الحالة مجرد نزاع لفظي. وقد يُقال ان العنوان الاول يساوق العنوان الثاني، والمساوقة تختلف عن المرادفة، لأن الامرين المتساوقين يختلفان في المعنى والمفهوم، ويتحدان في الخارج من حيث المصداق. وللاجابة لا بد من القول: ان السهروردي لو كان يقول بالمساوقة بينهما، كان المفروض به أن يستخدم في بعض الاحيان عنوان «واجب الوجود» بدلاً من «نور الانوار»، في حين تؤكد آثاره على استخدامه الدائم والمتكرر للمصطلح الثاني واعتباره للوجود أمراً اعتبارياً محضاً. ولم يكن هذا الاختلاف بين صدر المتألهين والسهروردي على صعيد الوجود والنور، أمراً لا سابقة له. فقد حدث ما يشبهه بين افلاطون وسائر مفكري اليونان القديمة. افلاطون يرى ان الله تعالى هو الخير الاعلى، فيما يتحدث ارسطو على هذا الصعيد عن المحرك غير المتحرك. ويعتقد اتباع افلاطون بتفوق معنى «الخير الاعلى» على سائر المعاني، ولهذا كان لا بد لهم من الاعتقاد بأن الوجود ومعانيه المساوقة، تابعة للخير الاعلى. ويذهب المفكرون المسيحيون ـ وعلى العكس من الفكرة الافلاطونية، وانطلاقاً من حكم الوحي الالهي في سفر الخروج ـ الى تفوق الوجود، وتبعية الخير له. أي ان كمال الرب المسيحي، كمال يليق بالوجود من حيث هو وجود، وهو يتحقق بتحقق الوجود. والله ليس موجوداً لأنه كامل، وانما كامل لأنه موجود. وكمال وجوده يدل على هذا المعنى ايضاً وهو: سلب كل حد ونقص عن ساحته المقدسة، ووصفه بعدم التناهي. وتجدر الاشارة الى ان عدم التناهي الحاصل عن سلب الحدود والنقائص، سوف يكون ذا معنى ايجابي، وهو ما يتفق عليه أهل النظر.

وكان «دانز سكوطس»، من أكثر المفكرين الغربيين إصراراً على صفة عدم التناهي الالهية. ويرى أن لا فرق بين اثبات وجود الله واثبات الوجود الذي لا يتناهى. وهذا يعني عدم إمكان إثبات وجود الله ما لم يبرهن على الوجود الذي لا

يتناهى.

ولهذا نراه يقول: «هل بين الكائنات ما يمكن أن يُعد غير متناه؟». والجدير بالذكر ان هناك اختلافاً بين المفكرين ايضاً في معنى اللامتناهي. وقد نُقل عن ارسطو قوله: «اللامتناهي ليس ان لا يكون وراءه شيء، وانما على العكس وراءه شيء دائماً».

وعبّر العديد من المفكرين المسلمين والمسيحيين عن معارضتهم لهذا الكلام اعتقاداً منهم ان غير المتناهي هو الشيء الذي ليس وراءه شيء. ويبدو ان ما نُسب الى ارسطو، ينسجم مع الذي لا يتناهى بالقوة، لأن الذي لا يتناهى بالقوة هو الشيء الذي ما وراءه شيء آخر دائماً. وحينما يدور الحديث عن لا تناهي العدد، فالمراد انه لا يمكن فرض أي عدد ما لم يكن وراءه عدد آخر قابل للتصور.

ومن هنا ندرك ان هناك تبايناً بين اللامتناهي بالقوة واللامتناهي بالفعل، وحذار من تجاهل هذا التباين. وحينما يتحدث الحكماء المسلمون والمسيحيون عن لا تناهي الوجود الالهي، يريدون انه غير متناه بالفعل. واللاتناهي بهذا المعنى هو الذي يقال فيه انه ليس ما وراءه شيء.

فالوجود بما هو وجود، غير متناه. وما هو غير متناه بالفعل، لا بد وأن يكون واحداً وضرورياً، لأن اللامتناهي ـ وكما قلنا ـ هو الذي ليس من ورائه شيء. والشيء، اذا لم يكن من ورائه شيء، فلا بد ان يكون واحداً وضرورياً في آن واحد: واحداً لأنه ينفي غيره، وضرورياً لأنه لا يأخذ ذاته عن غيره.

ونفهم مما سبق لو أن احداً تأمل في الوجود ـ بقطع النظر عن الغير ـ فلا بد وأن يقف على وحدته وثبوته وضرورته. وأشار فيلسوف العالم الاسلامي الكبير الشيخ الرئيس ابن سينا الى هذه الطريقة، وعدّها أفضل الطرق، فقال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الوصمات الى تأمل لغير

نفس الوجود...»[١].

ويعتبر ابن سينا هذه الطريقة، طريقة الصديقين. والصديقون من وجهة نظره، هم اولئك الذين لا يتوسلون إلّا بالحق من أجل الوصول الى الحق. واهتم الحكماء المسلمون بهذه الطريقة، وكتبوها باسلوب بديع. واولى صدر المتألهين اهتماماً خاصاً ببرهان الصديقين، ودافع عنه بقوة.

وقد عُبِّر عن هذا البرهان المحكم بطرق مختلفة، وتحدث عنه كل مفكر مسلم بطريقة أو اخرى. ولا بد من الاشارة الى بحث هذا البرهان الوجودي من قبل المفكرين الغربيين ايضاً.

وتحدث القديس أنسلم ـ وهو من كبار مفكري العالم المسيحي ـ عن البرهان الوجودي، وعرضه باسلوبه الخاص. وتجلى هذا البرهان في القرون الوسطى بأشكال مختلفة، وتبلور في مذاهب شخصيات مثل ديكارت، ومالبرانش، ولايبنيتز، وسبينوزا. ويرى الفيلسوف الفرنسي الفطن العلامة اتين جيلسون ان البرهان الوجودي لم يكن معروفاً لدى اليونانيين، لكن لم ينبر أحد حتى الآن للتحقيق عن سبب عدم استعراضهم له. كما طرح السؤال التالي: لماذا تم ابتداع هذا الاسلوب لاول مرة من قبل مفكري المسيحية؟ ويجيب على هذا السؤال بنفسه قائلاً:

«ليس قابلاً للتصور أن يستطيع فلاسفة كافلاطون وأرسطو ـ ممن لا يرون ان الله عين الوجود ـ استخراج دليل من تصور الله لاثبات وجوده».

ويرى الفيلسوف المسيحي «انسلم» وأضرابه ان القول بأن الله موجود بمثابة القول بأن الوجود موجود. ونفي وجود الله هو الآخر بمثابة نفي وجود الوجود ايضاً. ولهذا السبب كان يبحث دائماً عن برهان مباشر لاثبات وجود الله، قائم على مبدأ امتناع التناقض.

---

(١) ابن سينا، شرح الاشارات، النمط الرابع، طبعة حيدري، طهران، ص ٦٦.

وهذا البرهان من الشهرة بحيث لا نجد من الضرورة التحدث حوله طويلاً، لكن من الانصاف القول ان معناه غير واضح حتى في ذهن من يتحدثون عـنه. والفكرة القائلة بأن سلب الوجود عن الله غير قابل للتصور، لا معنى لها إلّا في نظر المسيحيين الذين يرون ان الله عين الوجود. ولهـذا السبب بـالذات ليس في وسـع المسـيحيين تـصور الله، أو تـصور عـدمه، ودون أن يـروا وقـوعهم في تناقض[١].

والعارفون بآثار «جيلسون» يدركون مـدى التـبحر الذي كـان عـليه هـذا الفيلسوف العلامة في تاريخ الفلسفة، لا سيا فلسفة القرون الوسطى وما يحظى به كلامه من اعتبار في هذا المجال. وقد تحدث على صعيد البرهان الوجودي حديثاً يثير التساؤل.

ولسنا بصدد الحديث عن عدم معرفة الفلاسفة اليونانيين بالبرهان الوجودي، وعدم إمكان طرحه في تلك الفترة. لكن لا بد من النظر بعين الشك الى ما قيل عن ابتداع هذا البرهان من قبل فلاسفة العالم المسيحي في القرون الوسطى. وليس بمقدور أحد ان يتحدث بمثل ذلك إلّا اذا كان غافلاً تماماً عن الافكار الاسلامية.

وسبق ان ذكرنا ان ابن سينا قد توصل الى اثبات الوجود ووحدته وبساطته عن طريق التأمل في الوجود وبصرف النظر عن أي شيء آخر. وقد أطلق على هذه الطريقة، طريقة الصديقين، وهو عين ما يمكن عدّه بالبرهان الوجودي. فهذا البرهان قد حظي باهتمام المفكرين المسلمين، واتسع بـفعل التـقريرات العـديدة والتحريرات الجديدة.

والتأمل في الوجود قد امتد وانتشر حتى بلغ أصـل اصـالة الوجـود بمـثابرة وأفكار صدر المتألهين الشيرازي المتعالية. وأورد هذا الفـيلسوف المـتأله الادلة القاطعة على إثبات اصالة الوجود وبالشكل الذي لم يسبق له مثيل. وقلما نجد في

---

(١) اتين جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى، ترجمة داودي، ص ٨٥.

تاريخ الفلسفة احداً مثله قد جدّ للبرهنة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وقد يقال: البرهان الوجودي وبالشكل الذي جاء في افكار القديس «انسلم» وسائر المفكرين الغربيين، يختص بالعالم المسيحي، ويختلف عما هو متناول من قبل المفكرين المسلمين. وفي الرد على هذا الكلام لا بد من القول: رغم ان هناك تفاوتاً في وجهات نظر الجانبين على صعيد البرهان الوجودي، لكن يجب أن لا يغيب عن البال ان هذا البرهان وبالصورة التي قُدِّمت له في الغرب والشكل المتعارف بين المفكرين المسلمين، لن يكون معقولاً وموجهاً بدون التأمل في الوجود والقول بأن الله عين الوجود.

واذا لم يكن بامكان البرهان الوجودي ان يكون ذا صورة معقولة بدون التأمل في الوجود والقول بأن الله عين الوجود، فلماذا عده «جيلسون» من خصوصيات العالم المسيحي، وعدّ الفلاسفة الغربيين رواداً على هذا الصعيد؟ ومن لم يطلع بشكل كامل على آثار ابن سينا، ودور هذا الفيلسوف المسلم الكبير في أوساط مفكري القرون المسيحية الوسطى، فليس بمقدوره ان يطلق مثل هذا الكلام. وتقوم فلسفة ابن سينا على اساس التأمل في الوجود، وسلك سائر الفلاسفة المسلمين هذا الطريق أيضاً. وتحدث صدر المتألهين الشيرازي، بطل نظرية إصالة الوجود، عن وحدة الوجود وبساطته. فهو يعتقد: الوجود في الحقيقة هو الله تبارك وتعالى، وكل ما عداه هالك بطبيعته. والجاعل التام بنفس وجوده جاعل؛ والمجعول ليس إلّا نحواً من الوجود. لهذا فما يُسمى مجعولاً، ليس هوية منفصلة عن هوية العلة. وليس بمقدور العقل ان يشير باشارة حضورية الى معلول ذي هوية متباينة مع هوية موجده. والعمل الوحيد الذي ينهض به العقل في هذه الحالة، ان يعد ماهية المعلول، شيئاً من غير العلة. لكن وعلى ضوء ما مر ندرك ان ما هو معلول ومجعول في الحقيقة، ليست الماهية المعلولة، وانما الوجود الذي تعلق به الجعل والافاضة.

ومن هنا نعلم ان أي وجود سوى الله تعالى، انما هو لمعة من لمعات ذاته،

ووجه من وجوهه. بتعبير آخر: الحقيقة منحصرة في ذات الله تعالى، فيما تُعد باقي الامور، شؤونه. فهو تعالى الاصل، وما سواه ظهوراته وتجلياته. وجاء في القرآن الكريم: ﴿هو الاول والآخر والظاهر والباطن﴾.

فالله سبحانه من وجهة نظر صدر المتألهين، عين الوجود. وحقيقة الوجود ليست سوى الله تعالى ايضاً: «ان الوجود بالحقيقة، هو الواحد الحق تعالى، وكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه، هالك دون وجهه الكريم»[1].

وتدل هذه العبارة الواردة في المشعر الثامن من كتاب «المشاعر» على وحدة الله مع الوجود بشكل صريح. وانبرى صدر المتألهين في ذيل هذا المشعر وتحت عنوان «تنبيه»، لدفع التوهم المحتمل والاجابة على ما يمكن أن يثار لدى البعض من إشكالات. فهو يقول: صحيح اننا قد تحدثنا في بادئ الامر عن الانفصال بين العلة والمعلول، واعتبرناهما جزءاً من انواع الوجود، إلّا ان الدراسة العلمية والسلوك العقلي بلغا بنا في نهاية المطاف الى هذه النتيجة وهي ان ما يسمى بالعلة، أصل وأساس، والمعلول ليس سوى طور من أطوار العلة أو شأن من شؤونها. أي ان ما يدعى بالعلية والاضافة، هو ذات ما يمكن أن ندعوه بتطور المبدأ الاول وتجليه بأنواع الظهورات والتجليات. وبهذا التوضيح يزول توهم الحلول والاتحاد بين الواجب والممكن، لأن الحلول والاتحاد يستلزمان نوعاً من الثنوية في الوجود، بينما حين تشرق شمس الحقيقة ويملأ نورها الممتد كل شيء ومكان، يتضح بما لا يقبل الشك أن ما يصدق عليه عنوان الوجود، ليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيوم.

ويتضح مما سبق ان ماهية الحق تبارك وتعالى عند صدر المتألهين الشيرازي والعديد من كبار حكماء العالم الاسلامي، ليست سوى حقيقة الوجود. كما ان حقيقة الوجود نفسها، ليست سوى وجود كل شيء دون أن تشوبه شائبة العدم

---

(١) صدر المتألهين الشيرازي، المشاعر، دار المهدي للنشر، ص ٥٢.

أو الكثرة. وما قاله صدر المتألهين بهذا الشأن هو: «... فوجوده تعالى ماهيته وماهيته وجوده، ولانه لو لم يكن وجوده وجود كل شيء، لم يكن بسيطاً بالذات ولا محض الوجود، بل يكون وجوداً لبعض الاشياء وعدماً للبعض، فلزم فيه التركيب...»[1].

ونرى من هذه العبارة اعتقاد صدر المتألهين بأن وجود الباري تعالى، انما هو وجود كل شيء، لأنه لو لم يكن كذلك، لما كان بسيط الذات وليس محض الوجود، وهذا يعني انه وجود لبعض الاشياء، وعدم للاشياء الاخرى. وهذا يستلزم التركيب؛ والتركيب يكمن فيه الفقر والحاجة. ونحن نعلم على صعيد آخر انه تعالى غني محض، ومنزه عن كل فقر وعوز.

والجدير بالذكر أن ما أُشير اليه، انما هو وجهة نظر فلسفية قد لا يأخذ بها الكثير من المتشرعين. وحتى صدر المتألهين، حينما يتحدث عن وجودية الله تعالى، لم يعارض التشكيك في الوجود، وانما يعبّر عن اعتقاده بأن الوجود بامكانه أن تكون لديه درجات مختلفة شديدة وضعيفة.

ومن الواضح ان القول بالتشكيك ومراتب الوجود، يضع الله تعالى في أعلى مرتبة وجودية أو رأس الهرم الوجودي. ولم يؤمن كبار العرفاء بالتشكيك في الوجود وتدرجه المرتبي، ويقصرون التفاوت على مظاهر الوجود فقط. وقضية وحدة الوجود أو وحدة الشهود، انما هي من المسلمات عندهم، والثنوية أو الكثرة، انما هي مثل العين الحولاء.

فالرؤية الوحدوية عند العرفاء من القوة والرسوخ بحيث لم يغفل عن الحديث عن الوحدة حتى اولئك المنتمين الى أكثر المذاهب سطحية. فنقل الخواجة عبد الله الانصاري وهو حنبلي المذهب عن زعيم مذهبه احمد بن حنبل انه قال: المعرفة ليست من المخلوقات، لأن المخلوق لا ينال الخالق.

---

(١) صدر المتألهين، المظاهر الالهية، طبع مشهد، ص ١٢ ـ ١٣.

وللشيخ ابي الحسن الخرقاني ويعد اعظم مرشدي الخواجة عبد الله الانصاري عبارة في وحدة الله والوجود، تجلب النظر: كان احمد الجشتي وابو سعيد المعلم ـ وهما من كبار المتصوفة ـ يتناقشان هل من الافضل أن يكون الانسان مريد الله، ام مراده؟ وكان رأي الشيخ أبي الحسن الخرقاني مقنعاً بهذا الشأن: «لا مريد ولا مراد، لا تلقي خبر ولا بحث ولا تعريف ولا وصف. فالله كل شيء في كل شيء»[١].

ولا بد من الاشارة الى ان القائلين في العالم الاسلامي بأن حقيقة الوجود عين حقيقة الله تعالى واصرارهم على هذه الوحدة، ليسوا بالقلة. وقد سبق ان اشرنا في مطلع هذا المقال الى محورية قضية الوجود في التفكير الفلسفي المتعامل مع ما وراء الطبيعة، وكونها رأس قضايا الفيلسوف.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأن حقيقة الخالق تعالى ليست سوى وجود محض، ولا بد من اطلاق عنوان الوجود عليه قبل أي عنوان آخر. وهناك من انبرى للاستدلال على ذلك بقوله: لو كانت النفس، هي العلة الاولى والمبدأ الاول، لكان لكل أشياء العالم نفس؛ ولو كان الفكر هو العلة الاولى، لكان لكل الاشياء فكر؛ واذا كان الوجود هو العلة الاولى، لكانت كل الاشياء موجودة. واذا علمنا ان كل الاشياء موجودة حقاً، فلا بد من القول انه تعالى، وجود محض. وهناك من يرفض هذا الاستدلال ويقول: لا يكون هذا الاستدلال صحيحاً إلّا اذا كان للاشياء وجود فقط دون الخير، في حين ان الوضع ليس بهذا الشكل، لأن الاشياء الموجودة، لم توجد إلّا بسبب ما لديها من خير وتمتعها به. لهذا فالعلة الاولى، لا بد وأن تكون ما وراء الخير والوجود وأفضل منهما[٢].

وهكذا نرى ان النزاع الاصلي بين الفئتين السابقتين يدور حول هل ان الوجود هو العلة الاولى، ام الخير الاعلى؟ وهناك فئة ثالثة تقول ان المبدأ الاول ليس

(١) الخواجة عبد الله الانصاري، عبد الغفور روان فرهادي، دار المركز للنشر، ص ١٣ ـ ١٦.

(٢) راجع روح فلسفة القرون الوسطى، تأليف جيلسون، ترجمة داودي، ص ١٠٠.

الوجود ولا الخير الاعلى، وانما ما وراء الاثنين.

وهذا النزاع شبيه بالنزاع بين صدر المتألهين والسهروردي. فقد ذكرنا في البداية ان الشيخ شهاب الدين السهروردي يرى ان «نور الانوار»، هو المبدأ الاول، وتعتمد الدرجة الوجودية لكل موجود من موجودات العالم على درجة قربه من «نور الانوار» ومدى تنوره بنوره. ودرجة القرب من نور الانوار في الواقع ليس سوى درجة المعرفة الذاتية. فكلما تكاملت معرفة الذات، ازداد القرب من نور الانوار.

ورغم انسجام صدر المتألهين مع الكثير من افكار السهروردي، وتأكيده على فكرة التشكيك، أبدل النظام الفلسفي للشيخ الاشراقي القائم على سلسلة مراتب النور، بسلسلة مراتب العوالم الوجودية، وعبّر عن الله تعالى بأعلى مراتب الوجود، والمتصف باللاتناهي من حيث المدة والشدة والعدة، بدلاً من نور الانوار.

ويعتقد فيلسوف شيراز الكبير ان ما يُعد بالخصلة الذاتية للنور في نظر السهروردي، يعد الخصلة الذاتية للوجود ايضاً. واذا كان النور ظاهراً بالذات ومظهراً للغير، فالوجود هو الآخر ظاهر بذاته ومظهر للماهيات التي تعد غير الوجود: «... وواجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا حدّ له ولا نهاية ولا يشوبه شيء آخر من عموم أو خصوص أو صفة غير الوجود...»[١].

وأولى هذا الفيلسوف المتأله اهتماماً للآيات القرآنية ويعلم انها قد عبّرت عن الله تعالى بنور السماوات والارض، إلّا انه لم يشك أبداً في ان المراد بالنور هو الوجود. ولم ينظر الى الوجود والنور كحقيقة واحدة فحسب، بل يؤمن بوحدة الظلمة والعدم ايضاً: «والنور والوجود حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلّا بمجرد الاعتبار والمفهوم، وكذا الظلمة والعدم»[٢].

---

(١) اسرار الآيات، تنقيح محمد جوادي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٨١، ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا: كيف يمكن لصدر المتألهين ان يفسّر كلمة النور بالوجود بهذه الدرجة من الوضوح والصراحة؟ فهل يتأمل في الآيات القرآنية الكريمة بذهن خال وبعيد عن كل مقدمات مسبقة، ام انه يقرع باب التفسير والتأويل اعتماداً على بعض المبادئ الفكرية والفلسفية؟ ويبدو من المستبعد أن ينبري أحد ما لتفسير النصوص بذهن خال من كل مقدمات فكرية مسبقة، ثم يتوصل الى موقف منطقي معين.

وما يجب ان نشير اليه هنا، هو أن لا نتوقع من المفكرين المسلمين كافة ان ينظروا مثل صدر المتألهين الى الله كوجود صرف، ويفسروا النور الذي تتحدث عنه الآية، بالوجود. لأن ادراك ان الله وجود صرف يستلزم سلب كل ماهية عنه، وليس من السهولة على عقول كثير من الناس قبول فكرة سلب الماهية عن الله.

فأكثر المتكلمين يقولون بماهية له تعالى، ويجيبون على من يسأل: ما هي ماهيته؟ قائلين: ماهيته مجهولة، وليس هناك سبيل لدركها. كما نعرف بين الفلاسفة من لا يميل الى فكرة الوجود الالهي الصرف.

فالشيخ شهاب الدين السهروردي ـ وكما ذكرنا من قبل ـ ليس لا يوافق على هذا الرأي فحسب، وانما يؤكد على اعتبارية الماهية ايضاً. والجدير بالذكر ان بعض المفكرين المسلمين لا يجيزون حتى اطلاق كلمتي الوجود والموجود على الله تعالى.

فأبو يعقوب السجستاني الذي يُعد من كبار مفكري الاسماعيلية، يرى ان الله تعالى، خالق الوجود، إلّا انه لا يعدّه موجوداً. وقد اعتمد في رأيه هذا مبدأً لا بد من التوقف عنده. فهو يقول: لا يتم اطلاق الوجود على كل موجود من الموجودات إلّا لأن عدمه متصور. ولهذا لا يجوز اطلاق هذه الكلمة على ما لا يمكن تصور عدمه.

وقد ذكر هذا المفكر الاسماعيلي صفتين لا يمكن بدونهما اطلاق كلمة الوجود أو

الموجود على شيء ما. الاولى هي ان يكون عدمه قابلاً للتصور، والثانية ان يُغلب من قبل غالب وقاهر. وهاتان الصفتان متصلتان إحداهما بالاخرى دائماً، لأن ما يقع مغلوباً ومقهوراً، فلا بد من تصور العدم فيه[١].

وقد يُقال ان كلام السجستاني لا أساس له، واطلاق الوجود على الله تبارك وتعالى بشكل مطلق وبدون أي قيد أو شرط، لا يواجه أي عائق ولا يثير أي إشكال. وقد ردّ هذا المفكر الاسماعيلي على ذلك بقوله ان الوجودات المقيّدة والخاصة حينما تُسلب عن الله تعالى، فلا بد أن يُسلب الوجود المطلق الصرف عن ساحته المقدسة ايضاً، لأن الوجود المطلق ليس إلّا حاصل جمع الوجودات الخاصة والمقيدة[٢].

ومما يبعث على الدهشة ان يخطئ هذا المفكر المنطقي، ورغم العمر الطويل الذي أمضاه في تعلم العلوم العقلية، في ادراك معنى المطلق على الوجه الصحيح. فهو لم يلتفت الى ان المطلق يختلف عما يحصل عن جمع الامور المقيدة. وربما يمكن القول أن هذا الخطأ ناجم عن نوع عقائده الطائفية، وليس على اتصال كبير بأفكاره الخاصة.

ويعتقد بامتزاج كافة العقائد التي تدور حول الله والتي كانت سائدة بين علماء الدين الذين سبقوه، بصدأ التعطيل أو التشبيه. ويرى ان التعطيل والتشبيه في أهبط التفاسير، روايتان لحدث واحد ووجهان لعملة واحدة. ويعتقد ان هذين الذنبين الكبيرين، انما تمخضا عن افكار الفلاسفة والمتكلمين، وقد سأل الله تعالى ان يجعله في أمان منهما.

وابن سينا الذي تأخّر عن أبي يعقوب قليلاً، تحدث عن الله تعالى كواجب الوجود وعبّر عن اعتقاده بضرورة وجوده. ولا شك في اطلاع السجستاني على مثل هذه الافكار، إلّا ان نمط ادراكه لله كان بالشكل الذي لا يسمح له بالنظر الى

---

(١) ابو يعقوب السجستاني، كشف المحجوب، طهران، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

الله تعالى كعلة العلل أو واجب الوجود، لأنه كان يتصور ان مثل هذه الآراء تتناقض مع تنزيه الله تعالى وتقديسه. وبالرغم من مشاهدة بعض عناصر فلسفة ارسطو في آثاره، إلّا انه يُعد من تيار الفلسفة الافلاطونية الجديدة. وقد تحدث في كتاب «الينابيع» بالشكل الذي يكشف بشكل واضح عن اعتقاده بتنزه الله المطلق عن كل ارتباط بالمخلوقات.

ويعلم السجستاني لماذا لا يستطيع أن يتحدث عن الله بكل ما يريد، ويعلم ايضاً لماذا لا يستطيع ان يصمت. واللغز الذي يواجه هذا المفكر الاسماعيلي هو: كيف بالامكان التحدث عن شيء بالصمت؟ فالله تعالى ما وراء اللسان والكلام. ورغم هذا فلا بد من الاقرار بوجوده وعبادته بطريقة مناسبة. ومن اجل بلوغ ذلك، فضّل ان ينظر الى علم الالهيات، كعلم في ما ليس هو الله.

ويملأ المتصوفة الفاصل بين العقل البشري والبارئ تعالى بالشهود العرفاني. في حين لا يتّسم السجستاني بهذا الشهود فضلاً عن عدم تحدثه على هذا الصعيد. وانتهج على صعيد التوحيد اسلوب السلب والنفي المضاعف، وقد استمر هذا الاسلوب من بعده في تعاليم الاسماعيلية.

والسؤال الذي لا بد من اثارته: هل بلغ ابو يعقوب السجستاني ما كان يبحث عنه؟ وهل ظل في منأى من الوقوع في جريرتي التعطيل والتشبيه؟ كان يعتقد لا بد للناس من اثبات الله عن طريق النفي، ثم نفي هذا النفي بالاثبات[1]، فهل افلح نفسه في ذلك؟ ومن المستبعد ان يتمكن انصاره من الاجابة على ذلك.

وحذا ناصر خسرو القبادياني المروزي حذو السجستاني، في كتاب «جامع الحكمتين»، فسلب عن الله كافة الصفات التي يتصف بها المخلوق، اعتقاداً منه في عدم وجود أي تماثل وسنخية بين الخالق والمخلوق، حيث «اين التراب واين رب الارباب؟»».

---

(١) ابو يعقوب السجستاني، الدكتور واكر، ترجمة فريدون بدرئي، طهران، اصدار فرزان، ١٩٩٨، ص ١٥٦.

ويرى ناصر خسرو وقوع كافة الموجودات تحت العلم، لوقوعها معلومة. ولا يصح ان يقال أن الله تحت العلم لانه معلوم. وليس بامكاننا القول بالنتيجة ان الله موجود أو غير موجود، لأن هاتين القضيتين ناشئتان عن علم الله، والله لا يقع تحت العلم(١).

وتحدث ابو يعقوب السجستاني قبل ناصر خسرو بصراحة في كتابه «كشف المحجوب» قائلاً:

«هكذا نقول ان الخالق لا شيء ولا غير شيء، لا محدود ولا غير محدود، لا موصوف ولا غير موصوف، لا موجود ولا غير موجود...»(٢).

وهكذا نراه كيف ينزلق الى وادي التناقض هروباً من التشبيه. وكان المعتزلة قد سبقوه بحوالي قرنين من الزمن في بحث هذه القضية، ومن شخصياتهم التي بحثتها: ابو هذيل، والنظّام، ومعمر بن عباس، والسلمي، وبشر بن معمر، والجاحظ.

ولسنا بصدد خوض غمار أفكار أبي الحسن الاشعري، وأبي منصور الماتريدي، وسائر مؤسسي المذاهب الكلامية، لأن قصتهم ذات صلة بأحداث اخرى. وربما طال كلامنا على هذا الصعيد وكثرت حواشيه، غير ان اهمية مثل هذا الموضوع، تنطلق من مساعدتها في بلورة الموقف الفكري لصدر المتألهين ازاء المبدأ الاول، ودوره في تأصيل مبدأ اصالة الوجود. ولا تتجلى عظمة هذا الفيلسوف الكبير إلّا اذا درسنا أفكاره في قضايا الوجود على أساس تاريخ هذه القضايا وتطورها التاريخي.

فمن يفتقد الى المعرفة الكاملة بآراء المفكرين حول المبدأ الاول وارتباطه بمسألة الوجود، كيف يمكنه الوقوف على أهمية الصراع بين صدر المتألهين

---

(١) ناصر خسرو، جامع الحكمتين، تصحيح هنري كوربن والدكتور محمد معين، طهران، مكتبة طهوري، ص ٤٤.

(٢) كشف المحجوب، السجستاني، ص ١٤.

الشيرازي والشيخ شهاب الدين السهروردي في هذا المجال؟ فالنظام الفلسفي الذي كان عليه السهروردي واعتقاده بمراتب النور ونور الانوار، لم يحدث بشكل دفعي أو فجائي، وانما يستمد جذوره من تاريخ ايران القديمة، مع وجود اشارات قرآنية صريحة حول بعض عناصر هذا النظام.

ولو علم الانسان بأن تقسيم الموجود الى واجب وممكن، يُعد من أعمق الافكار البشرية، لاتضح لديه صعوبة ادراك معنى اصالة الوجود وان الله تعالى وجود صرف. ان نظرية اصالة الوجود، ذات جذور في التاريخ البشري، إلّا ان طريقة صدر المتألهين في الاستدلال عليها وتعليلها، طريقة لم يسبقه اليها أحد قط.

شواهد اصالة الوجود

لا يمكن التحدث عن الحد أو الرسم المنطقي على صعيد حقيقة الوجود، لكن ليس من العبث لو قيل ان حقيقة الوجود ليست سوى العينية والتحقق. واذا كان الامر هكذا، كيف يمكن القول بأن حقيقة الوجود غير متحققة ولا متعينة؟ ان تحقق الوجود يعني ان الوجود ـ سواء كان واجباً أو ممكناً ـ ليس بحاجة الى غير الوجود في تعينه وتحققه، في حين لا تتحقق الماهيات بدون الوجود، ولا يصح الحديث عن وجودها.

ولا بد من الالتفات الى ان الامكان على صعيد الوجود يختلف اختلافاً أساسياً عن الإمكان على صعيد الماهيات، ولا بد من تجنب الخلط بينهما. فالامكان على صعيد الوجود، يعني الارتباط والتعلق. وهذا الارتباط والتعلق الذي هو عين الوجود ويؤلف تحقق ممكن الوجود، لا يتنافى مع ضرورته الذاتية قط. والعارفون بالقضايا المنطقية يعلمون جيداً ان القضية الضرورية الذاتية، فيها قيد معتبر دائماً ألا وهو دوام وجود الموضوع. فحينما يقال ـ مثلاً ـ الانسان ناطق بالضرورة، فهذا يعني في المنطق ان الانسان ما دام موجوداً، يظل النطق ضرورة ذاتية لديه.

ومن الواضح عدم تعارض ضرورة النطق لدى الانسان بشكل ذاتي مع هذه القضية وهي: ان وجود الناطق بما هو وجود، يمثل عين الارتباط والفقر والتعلق

بالله. لذا فالامكان على صعيد الوجود والذي عبّر عنه صدر المتألهين بـ«الامكان الفقري»، انما هو عين الفقر والتعلق، وهو ما يُعد نمطاً من الوجود.

بعبارة اخرى: الارتباط المحض والتعلق الصرف، نمط من الوجود، ولا يمكن عدّه امراً اعتبارياً وانتزاعياً. ومن هنا يمكن ان نستشف أن القول باصالة الوجود، أمر لا يختص بواجب الوجود بالذات ـ أي الله تعالى ـ وانما يصدق على كل وجود.

والجدير بالذكر ان الوجود الخاص لا يمكن أن يكون بدون ماهية. وتُعد الماهيات متحدة بوجوداتها الخاصة، بحسب الواقع سواء في عالم العين أو في عالم الذهن. إلّا ان مفهوم الماهية في اعتبار العقل والادراك، يختلف عن مفهوم الوجود. فالوجود والماهية متحدان من نوع الاتحاد بين الشيء العيني الخارجي، والمفهوم الاعتباري الانتزاعي. ويتقدم في هذا الاتحاد كل من الوجود والماهية على الآخر بوجه من الوجوه. وتقدم احدهما على الآخر لا يعني ان احدهما يؤثر على الآخر ابداً. فتأثير الماهية في الوجود، لا يتميز بأي معنى محصل ومعقول، لأن الماهية لو كان لها تأثير في الوجود، كان لا بد لها ان توجد قبله، وهو امر باطل بالضرورة. كما لا يمكن قبول تأثير الوجود في الماهية، لأن الماهية ليست مجعولة، ومتساوية النسبة الى الوجود والعدم.

ومن هنا نعلم انه حينما يشار الى تقدم الوجود على الماهية، يراد من ذلك انه اصل في التحقق والعينية، والماهية تابعة. وحينما يُشار الى تقدم الماهية على الوجود، فالمراد هو ان بامكان العقل ملاحظة الماهية بغضّ النظر عن كل وجود خارجي أو ذهني، فيحمل الوجود عليها في هذه الملاحظة. جدير بالذكر ان حمل الوجود على الماهية لا يعني انه تابع لها في تحققه، لأن التحقق والعينية، من نصيب الوجود. ولا يمكن لاي شيء ان يبلغ مرحلة التحقق والعينية إلّا بواسطة الوجود.

ومن هنا ندرك ان القضايا الفلسفية في فلسفة صدر المتألهين، مقلوبة، خلافاً لما يُشاهد في الظاهر. وحينما يقال ـ مثلاً ـ ان العقل موجود، أو النفس موجودة، فهذا يعني ان الموجود كموجود، يتعين بتعين العقل أو النفس.

بعبارة اخرى: الموضوع الواقعي في فلسفة صدر المتألهين، هو الوجود أو الموجود بما هو موجود، والحديث عن عوارضه. ولا شك في ان موضوع كل علم من العلوم، يختلف عن موضوعات المسائل التي تُبحث في ذلك العلم. ورغم ذلك هناك نوع من الاتحاد بين موضوع العلم وموضوعات مسائله، يمكن عدّه من نمط الاتحاد بين الكلي الطبيعي وأفراده.

مما سبق يتضح ان الوجود اذا كان عارضاً على الماهية في الظاهر وبحسب مقام التصور، فالماهيات عارضة على الوجود في الواقع ونفس الامر؛ والموجودات الماهوية انما هي من تعينات الوجود وتجلياته. وعبّر عارف نيّر الضمير عن ذلك بقوله:

انا وأنت، عارض ذات الوجود
ونوافذ مشكاة الشهود

الالتفات الى ما سبق يكشف عن ان التحقق والعينية، من مهام الوجود، وان أي شيء سواء كان في الذهن أو الخارج، لا يتحقق إلّا ببركة الوجود. لهذا فالوجود أولى من أي شيء آخر بالتحقق والعينية.

والوقوف عند مثال البياض والابيض، يضفي على هذه المسألة وضوحاً اكبر. فكثير من الاشياء التي نعرفها، نعدّها بيضاء للونها الابيض. ولا شك في ان حقيقة البياض، بيضاء ايضاً. كما لا ريب في ان البياض، أولى بالبياض من أي شيء آخر يُعد أبيض.

ويصدق هذا الكلام على المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري ايضاً. ولا شك في معرفة المضاف المشهوري عن طريق المضاف الحقيقي. ولهذا يُعد المضاف الحقيقي أولى بالاضافة.

واهتم بعض أهل التحقيق ـ ممن لا يرى بأخذ الذات في المشتق ـ بهذا الموضوع ايضاً، ويتميز كلامهم على هذا الصعيد بالجزالة والاعتبار. ولو تأمل أحد في الوجود، لادرك ان قضية النزاع بين انصار اصالة الوجود ومعارضيها، لم تُقدَّم للبعض على وجهها الحقيقي، وكتابة موضع النزاع فيها لم تتم بوضوح،

واولئك الذين يبادرون قبل الدخول لهذا البحث، الى تحرير محل النزاع، ويكشفون بوضوح عن موقع الاختلاف بين جانبي القضية، انما هم أقرب الى نظرية بديهية اصالة الوجود. وهناك من لا يعتقد بهذه البديهية وينبري لاقامة البرهان لاثباتها. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف في مسألة اثبات الواجب ايضاً. فيعتقد البعض ان وجود واجب الوجود، بديهي وضروري وليس هناك حاجة للتوسل بالبرهان. في حين يرى آخرون ان وجود الواجب، أمر نظري، ولا بد من الاستعانة بالاستدلال للبرهنة عليه.

وصدر المتألهين ـ الذي يُعد بطل اصالة الوجود ـ استعان بالبرهان والاستدلال لاثبات هذه الاصالة، ولم يكتف بوضوحها وبداهتها. وأفرد المشعر الثالث من كتاب مشاعره للتحدث عن ذلك، واستدل بثمان طرق لاثبات اصالة الوجود. تجدر الاشارة الى انه لم يستخدم كلمة البرهان أو القياس والاستدلال خلال عملية الاثبات، وانما استعان بكلمة «شاهد». ومن الضروري ان نقف عند هذه الشواهد كي يتضح لنا المعيار الذي دعاه لاتخاذ مبدأ اصالة الوجود، أساساً لتفكيره وفلسفته.

الشاهد الاول، حقيقة كل شيء، وجوده. وتترتب آثار وأحكام كل شيء، بواسطة الوجود. ولهذا فالوجود أولى من غيره للكشف عن الحقيقة. لأن أي أمر آخر، لا يلحق بالحقائق إلّا بواسطة الوجود. وليس جزافاً أن نقول بأن الوجود، يمثل حقيقة الحقائق كافة. أي ان الوجود ليس بحاجة في حقيقته الى حقيقة اخرى، وانما يؤلّف بذاته عالم العين والخارج، فيما لا يتحقق ما هو غير الوجود ـ أي الماهيات ـ في عالم العين والخارج إلّا بواسطة الوجود.

الشاهد الثاني، لا شك في ان عالمي الخارج والذهن لا يعدّان وعاءً للموجودات. فحينما يقال ان الشيء الفلاني موجود في عالم الخارج أو في عالم الذهن، فلا يراد من ذلك أن هذين العالمين وعاء أو محل يستقر فيه ذلك الشيء أو الموجود، وانما المقصود من وجود شيء ما في الخارج هو ان ذلك الشيء ذو وجود مترتبة آثاره عليه. وحينما يقال ان الشيء الفلاني موجود في الذهن، فالمراد هو ان

الآثار والاحكام الخارجية لذلك الموجود، لا تترتب عليه.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول لو ان الماهية هي الاصيلة والمتحققة في الخارج فقط، للزم زوال أي اختلاف بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وهو ما يُعد باطلاً بالضرورة، لأن الماهية قد تتحقق في الذهن دون أن يكون لديها وجود في الخارج.

الشاهد الثالث، لو كانت موجودية الاشياء وتحققها، بماهياتها فقط لا بأمر آخر، لاستلزم ذلك استحالة حمل بعض الماهيات على البعض الآخر والحكم باتحادهما، لأن الحمل يعني اتحاد مفهومين متغايرين في الوجود. ويُشعِر الحكم بهذا النوع من الاتحاد ايضاً.

بتعبير آخر: حمل الشيء على الشيء يعني اتحاد هذين الشيئين في الوجود، واختلافهما في المفهوم والماهية. ولا شك في أن معيار الغيرية يختلف عن معيار الاتحاد. وقد عبّر الحكماء عن هذا الاتحاد حينما قالوا: «الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن». واذا كان وجود الشيء هو الماهية فحسب، لزم عدم تحقق أي تفاوت بين معياري الاتحاد والمغايرة. ولما كان هذا اللازم امراً باطلاً، كان ملزومه باطلاً ايضاً. ومن الواضح ارتباط صحة الحمل بنوع من الوحدة ونوع من التغاير دائماً، لأن الحمل لا يتحقق في الوحدة المحضة، كما ليس هناك مجال لتحققه في الكثرة المحضة.

من هنا، اذا كان الوجود أمراً انتزاعياً، فلا بد أن يتبع في وحدته وكثرته هذا النوع من المعاني والماهيات التي تحصل له معها اضافة ونسبة. ولا يتحقق الحمل الشائع والمتعارض، حينما يتبع الوجود الماهيات في وحدته وكثرته، كما ان ما يعبّر عنه بالحمل، لن يكون سوى حمل أولي ذاتي.

الشاهد الرابع، وقيل رداً على المعتقدين بأن الوجود أمر انتزاعي: لو أن الوجود غير موجود ومتحقق، لما تحققت الاشياء. ولما كان عدم تحقق الاشياء امراً باطلاً، بطل عدم تحقق الوجود ايضاً.

وقيل في توضيح هذه الملازمة: متى ما لوحظت الماهية بحد ذاتها ومجردة عن

الوجود، فلا بد أن تكون معدومة. ومتى ما لوحظت بغض النظر عن الوجود والعدم، فسوف تكون لا موجودة ولا معدومة، اما اذا لم يتحقق الوجود بحسب ذاته، فلا يمكن حمله على الماهية أو الماهية عليه قط، لأن ثبوت الشيء للشيء وضمّ الشيء الى الشيء يستلزم وجود الـ «مثبت له».

إذن ونظراً لكون الماهية غير موجودة بحد ذاتها، فكيف يمكن التحدث عن تحقق الموجودات اذا كان الوجود غير متحقق بحد ذاته ايضاً؟ ومن يتمتع بالضمير السليم يدرك ان الماهية لا يمكن ان تكون موجودة اذا لم تكن لديها احدى ثلاث حالات في علاقتها بالوجود: متحدة، أو معروضة، أو عارضة، لأن الامر ليس انضمام شيء معدوم الى معدوم آخر، كما ان ضمّ مفهوم الى مفهوم آخر لن يكون ذا معنى صحيح بدون ان يكون احدهما موجوداً أو كلاهما لامر آخر على الاقل.

ولا بد من الانتباه الى ان صدر المتألهين يرى اتحاد الماهية مع الوجود، في حين يرى الحكماء المشاؤون في أشهر آرائهم انها معروضة الوجود، على العكس من بعض الصوفية الذين يذهبون الى انها عارضة على الوجود. وفي هذه الآراء الثلاثة هناك افتراض متّفق عليه ينص على تحقق الماهية في ظل نور الوجود. وهناك أقوال اخرى منها ان وجود أي شيء لا يتحقق إلّا عن طريق الانتساب الى واجب الوجود. والاشكال الذي يمكن ان يواجهه هذا القول هو ان الوجود للماهية ليس كالبنوة للابناء، لأن اتصاف الماهية بالوجود ليس إلّا نفس وجودها. أي ان البنوة للابناء تتحقق بواسطة الانتساب الى شخص آخر هو الاب، غير ان ما تكسبه الماهيات عن طريق نسبتها الى واجب الوجود، هو ذات ما يؤلف الوجود ويحققه.

الشاهد الخامس، اذا لم تكن للوجود صورة عينية وتحقق خارجي، فلن يتحقق الجزئي الحقيقي في أي من الانواع، ولن يعود أي معنى للتشخص ازاء النوع، لأن الماهية ومن حيث هي ماهية فقط، لا تمتنع عن الاشتراك بين الكثير من الافراد ولا عن عروض الكلية لها في عالم الذهن.

ان ضم مفاهيم كثيرة وعديدة الى الماهية لا يمكن ان ينتزعها عن الاشتراك بين

الافراد الكثيرين. أي ان تخصيص الكليّ بالكليّ لا يوجب التشخص ولو بلغ عددها الف كلي. لهذا ومن أجل تحقق التشخص، لا بد أن يكون بحاجة الى شيء متشخص بذاته وعدم امكان تصور كثرة وقوعه. ومن يتميز بهذه الخصوصية، انما هو الوجود لا غير. اذن لو لم يتحقق الوجود في أفراد النوع الواحد، فلن يظهر أحد من افراده في الخارج، وهذا خلاف للفرض. فليس بامكان أحد ان يزعم تحقق تشخص الافراد من جهة الاضافة الى الله تعالى، لأن اضافة شيء الى شيء آخر، لا تتحقق إلّا بعد حصول التشخص. كما يجب عدم تجاهل ان الاضافة من حيث هي اضافة، تعد امراً عقلياً وكلياً. ومن الطبيعي ان انضمام الكلي الى الكلي، لا يبعث على التشخص.

من هنا ندرك عدم امكانية تعليل تشخص افراد النوع الواحد عن طريق الاستعانة بمعنى الاضافة. ولا يمكن ان يكون هذا الكلام صحيحاً إلّا اذا طُرِحت الاضافة كمفهوم أو مقولة. وتأخذ القضية شكلاً آخر حينما تُبحث الاضافة الاشراقية. ففي هذه الاضافة يكون الحضور والشهود، معياراً للامور، ولا مجال فيها للعلوم الحصولية والمقولات المبوّبة والمفاهيم.

الشاهد السادس، يبدو من الضروري دراسة معنى العروض وذكر انواعه من اجل تسليط الاضواء على معنى اتصاف الماهية بالوجود وطريقة عروض الوجود للماهية. وقد قسّم الحكماء العارض الى قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهية. فعروض البياض للجسم، والفوقية للسماء، يُعد من مصاديق القسم الاول، في حين يُعد عروض الفصل للجنس، والتشخص للنوع، من مصاديق القسم الثاني.

ويعتقد الباحثون من أهل الحكمة ان اتصاف الماهية بالوجود، وعروض الوجود للماهية، لا يعدّان إتصافاً خارجياً ولا عروضاً حلولياً. وانما يُعد ذلك الاتصاف اتصافاً عقلياً، حيث يمكن ادراك عروض الوجود للماهية عن طريق التحليل العقلي. ولا يمكن في العروض التحليلي أن تؤخذ للمعروض مرتبة من التحصل الوجودي بنظر الاعتبار مجردة عن عارضها. فحينما يُقال ـ على سبيل

المثال ـ الفصل عارض للجنس، فليس المقصود تمتع الجـنس في الخـارج أو في الذهن بنوع من التحصل الوجودي بدون الفصل، ثم يقع معروضاً للفصل، بل ان معنى عروض الجنس على الفصل هو عدم وجود مفهوم الفصل داخـل مـفهوم الجنس، ولا يمكن عدّه إلّا لاحقاً بمعنى الجنس فقط. ولا يتعارض هذا الكلام مع فكرة اتحاد الجنس مع فصله من حيث الوجود. لذلك يمكن الاذعان بعدم وجود أي تعارض بين العروض ـ في عارض الماهية ـ وبين الاتحاد على صعيد الوجود، عقلياً.

ومما تقدم يظهر تحقق الوجود وتحصله في عالم العين. لأنه لو لم يكن متحققاً لما عُدّ عروضه للماهية، من نوع العروض التحليلي. وحينما لا يكون عروض الوجود للماهية تحليلياً، فلا بد أن يكون جزءاً من الامور المنتزعة من الماهيات الثـابتة والمتحققة، ومحمولاً عليها.

وبالرغم من عدم اعتقاد أصحاب اصالة الوجود بهذا الرأي، إلّا ان القائلين باصالة الماهية قد ذهبوا الى انتزاعية معنى الوجود، وأكدوا على فكرتهم هـذه. ودعا صدر المتألهين مخاطبيه ـ بعد بيان الشاهد السادس ـ الى التأمل والتفكير. ويبدو ان الدعوة الى التأمل هذه، دعوة لانصار اصالة الماهية للنظر فيما جاء في هذا الشاهد ودراسته.

الشاهد السابع، عدّ الحكماء المسلمون وجود الاعراض، من شواهد اصـالة الوجود، وقالوا ان وجود الاعراض في أنفسها، وجوداتها لمـوضوعاتها. أي أن وجود العرض بعينه، حلوله في مـوضوعه. ولا شك في ان حـلول العـرض في موضوعه، امر عيني وخارجي زائد على ماهيته. كما ان الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدّها، وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع. وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان، ان الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض.

وأكد رجال الحكمة ايضاً ان أخذ الموضوع في حدود الاعراض وتعريفها، يعد من جملة الموضوعات التي تقع للحد زيادة على المحدود، كأخذ الدائـرة في حـد

القوس وأخذ البنّاء في حد البناء. ولا ريب في ان كلمة الدائرة في هذا الحد أو التعريف، نموذج على زيادة الحد على المحدود. فقد عُلِم ان عرضية العرض ـ كالسواد ـ أو وجوده زائد على ماهيته. ولهذا السبب يُعد وجود الاعراض وجوداً في نفسه لغيره، على العكس من وجود الرابط الذي ليس سوى وجود لغيره. فوجود الرابط هو بالشكل الذي لو لوحظ لوحده لكان عارياً عن حقيقته، في حين ان وجود العرض وجود في نفسه. إلّا انه لما كان غير متقوم بنفسه، وحالاً في الموضوع، يُعدّ «لغيره» ايضاً.

ومن هنا يمكن ان نقول بأن وجود العرض، وفي ذات الوقت الذي هو في نفسه، فهو كالحلول: حلول في موضوعه ايضاً. ويمتنع انتقال العرض أيضاً لأنه غير مستقل في وجوده، والانتقال انما هو فرع على الاستقلال في الوجود دائماً.

وخلاصة الكلام على هذا الصعيد هي ان الموضوع وفي ذات الوقت الذي يُعد خارج ماهية العرض، لا يتدخل في وجودها ايضاً. ولهذا السبب يُعد حلول السواد في الجسم والذي هو امر خارجي، غير ماهيته. بتعبير آخر: ان مقولة العرض مستقلة و«في نفسها» من حيث الماهية، وغير مستقلة و«لغيرها» من حيث الوجود.

وعلى ضوء هذه المقدمات، لو لم يكن الوجود امراً حقيقياً وعينياً، ولو نُظِر اليه كأمر انتزاعي واعتباري، لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم والذي يُعد اساس معنى السواد. بتعبير آخر: اذا لم يكن الوجود امراً عينياً وخارجياً لاقتضى ذلك انتفاء انفكاك الوجود عن الماهية على صعيد الاعراض؛ في حين لا يؤخذ بهذا الانفكاك على صعيد الاعراض. والوضع بهذا المنوال أيضاً على صعيد الجواهر، لأن الاعراض بحاجة الى الجواهر دائماً، و«المحتاج اليه» اقوى من المحتاج. وعلى هذا الاساس يمكن القول حينما لا يكون وجود العرض امراً انتزاعياً واعتبارياً، فمن الاولى أن لا يكون وجود الجواهر انتزاعياً واعتبارياً أيضاً.

الشاهد الثامن، ان ما جاء في هذا الشاهد يسلط الاضواء على مبدأ اصالة

الوجود ويضيء أجواءه. ولا شك في تفاوت بعض الامور في شدتها وضعفها، وتطوي مراحل مختلفة في الاستحالة والاشتداد.

وما يقبله الاشتداد الكيفي لا بد وأن يكون ذا حركة؛ والحركة أمر ممتد ومتصل. ولا شك في امكانية افتراض حدود غير متناهية في الامر المتصل، يُعد كل حد منها ماهية نوعية. واذا ما نُظِر الى الوجود كأمر اعتباري وانتزاعي، فلا بد أن يتبع الماهيات في الوحدة والكثرة.

من الجدير بالذكر ان الماهيات النوعية، غير متناهية في الامور الاشتدادية، ولا يمكن أن يُقال بحد تقف عنده. وهذا يعني ان الانواع اللامتناهية بالفعل، محصورة بين حدّي المبدأ والمنتهى، وهو أمر ممتنع بالضرورة. وعلى هذا الاساس سيواجه القائلون بانتزاعية الوجود واعتباريته إشكالاً عقلياً، في حين لا يواجه الاعتقاد باصالة الوجود مثل هذا الاشكال، لأن الماهيات النوعية كافة ـ على أساس هذا المبدأ ـ ذات وجود واحد، وتتميز بصورة اتصالية واحدة. أي ان الوجود في نظرية اصالة الوجود، كالحبل المحكم الذي ينظم الامور المتفرقة والمتباينة ولا يتضرر بانفراطها.

ولا ريب في ان الحدود والماهيات التي تُفترض في الوحدة الاتصالية، انما هي بالقوة. والحدود اللامتناهية وبالقوة، ليست مغايرة للوحدة الاتصالية قط. والوحدة في كل واحد متصل، وحدة بالفعل، في حين ان الكثرة، كثرة بالقوة. ومن الواضح ان الوحدة بالفعل لا تتعارض مع الكثرة بالقوة ابداً[١].

وما ذكرناه أعلاه، كان اهم البراهين والشواهد التي أقامها صدر المتألهين على اصالة الوجود وأوردها جميعاً في كتاب مشاعره. وقد تطرق الى هذه البراهين ايضاً في آثاره الاخرى، إلّا ان اهتمامه انصبّ على بعضها دون بعض بما يتناسب وموضوع بحثه في تلك الآثار. وقد اشار في رسالة المظاهر الالهية الى الشاهد الاول فقط وقال بأن الشيء الذي يتحقق في عالم العين أو عالم الذهن انما يتحقق

---

(١) المشاعر، اصفهان، دار مهدوي للنشر، ص ٩ ـ ١٩.

بواسطة الوجود، فكيف يمكن أن يُعد الوجود أمراً اعتبارياً؟[١].

واولى الحاج ملا هادي السبزواري اهتماماً نحوها في العديد من آثاره، وتحدث في كتاب «شرح المنظومة» الشهير عنها على شكل ستة براهين لاثبات اصالة الوجود. وهناك اختلاف قليل في اسلوب كلام السبزواري عما تطرقنا اليه هنا، إلّا ان ما اورده، ليس سوى ما ورد في كتاب المشاعر لصدر المتألهين.

تجدر الاشارة الى ان ما ذهب اليه فيلسوف شيراز على هذا الصعيد يحظى بأهمية فائقة. ولو تأمل فيه أحد وأمعن النظر، لانقلب أساس فكره وتغير. فمراجعة تاريخ الفكر الفلسفي، تكشف عن ان الكثير من المفكرين، يأخذون بالامور المتعينة والماهيات كحقائق عينية وخارجية، إلّا ان ما تتحقق به هذه الامور المتعينة والماهيات، انما هو امر اعتباري من وجهة نظرهم.

فهؤلاء يعتقدون ان الوجود امر انتزاعي ومعقول ثان، في حين ينظرون للماهيات المتعينة كامور حقيقية. فالذي يؤثر في الخارج هو الانسان أو ماهية أي موجود آخر يعيش، اما ما يؤثر عليه الانسان أو أي موجود آخر، فغالباً ما يحظى بالغفلة والتجاهل. والغفلة عن الوجود، ليست ظاهرة نادرة، وانما هي شائعة في اغلب الاوقات وبين عدد كبير من الناس. ولو زعم أحد ما ان الاهتمام باصالة الماهية ونسيان الوجود، نوع من سذاجة التفكير وسطحية الرؤية يتصل بكسل الانسان، لما كان قد شطّ في زعمه. ويعتقد بعض الحكماء بعدم اقتصار هذه السذاجة في التفكير على الوجود والماهية والامور المعقولة، وانما تمتد الى الامور المحسوسة ايضاً. فالكثير من الناس حينما ينظرون الى الوان مختلفة، يتصورون انها ظاهرة بذاتها دون الالتفات الى تحقق ظهور هذه الالوان واتضاحها، بواسطة النور ومن خلال أشعته. فالنور ظاهر بالذات ومظهر للالوان. ورغم هذا يغفل الكثيرون عن دور النور الاول، فيتصورون ان بالإمكان مجابهة النور خلال الانوار وضمن الانوار. ولا يتمتع هؤلاء الناس بالعمق

---

(١) المظاهر الالهية، طبعة مشهد، ص ١٤.

الفكري الذي يسمح لهم بالاهتمام بحقيقة النور بغض النظر عن المظاهر والمناظر، والمبادرة لتقييم أهميته. انهم يصبّون اهتمامهم على المنوّر ويحلونه محل النور.

ولم ينهض كبار رجال أهل المعرفة لمجابهة وإنكار تفكير عامة الناس، اعتقاداً منهم ان ما يقولونه، يكشف عن مدى معرفتهم ونوع إدراكهم. ومن الواضح لو ظل شعاع الانسان الفكري محدوداً وأفق رؤيته قصيراً، فانه لن يخرج عن مرحلة مشاهدة الالوان، ويبقى يشاهد المنوّر بدلاً من النور، والماهية بدلاً من الوجود.

ويتضح لنا من ذلك عدم اتاحة مشاهدة نور الوجود لكافة الناس. كما ان السير في هذا الطريق لا بد وأن يكون محفوفاً بالاخطار وقد يدفع الى الضلال اذا لم تصاحبه الدقة والتروي. ويمكن ان نستشف مما جاء في شواهد اصالة الوجود، ان الوجود، عين التحقق والخارجية، والماهيات انما تتحقق بواسطة الوجود.

ومع ذلك يظل السؤال التالي مثاراً وهو: اين هو موقع الكثرة والاختلاف في الوجود؟ أو ما هي العلاقة بين الوجود واي نوع من انواع الكثرة؟ والاجابة على هذا السؤال ليست سهلة، وهناك اختلاف في المواقف ازاء هذا السؤال.

فالعارف ذو الضمير المشرق السيد محمد رضا القمشئي قسّم الصوفية في اثر موجز خلّفه، الى مجموعتين كان لكل منهما رأي في هذا الشأن يخالف الرأي الآخر. فالمجموعة الاولى تعتقد ان الوجود حقيقة واحدة خالية من كل تكثر واختلاف، وأن ما يُدعى بالوجود الممكن ليس سوى امر وهمي وباطل بالذات ناشئ عما دعوه العين الحولاء. ويرى العارف القمشئي ان هذا الرأي نوع من الزندقة وإنكار الله، لأن نفي وجود الممكنات يستلزم نفي فاعلية الله. ولما كانت عليّة الله تعالى متحدة بذاته، فلا بد أن يستلزم نفي فاعليته، نفي ذاته ايضاً.

والمجموعة الثانية وعلى العكس من الاولى ترى ان ما يُسمى بالممكن، موجود ومتكثر. والوجود المطلق ليس متحداً بالممكنات فحسب، وانما عينها ايضاً. ويعتقد العارف القمشئي ان هذا الرأي يستلزم تعطيل الواجب وانكاره، لأنه ينكر معطي الوجود من جهة، كما ان هذه المسألة مسلّم بها من جهة اخرى وهي ان الممكن الذاتي لا يمكن ان يتصف بالوجوب بالذات مطلقاً.

ويعتقد هذا العارف وجود تناقض في كلا الرأيين المنسوبين للصوفية، لأن الجمع بدون تفرقة يستلزم نفي الجمع، مثلما ان التفرقة بدون جمع تستلزم نفي التفرقة. واستشهد بحديث للامام الصادقعليه السلام بهذا الشأن يقول: «ان الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد»[1].

والجمع بدون تفرقة، اشارة الى الوحدة المحضة، والتفرقة بدون جمع اشارة الى الكثرة. ولا ريب في ان الوجود حينما يكون كثيراً بمقتضى ذاته، لاستلزم عدم تحققه في دار وجود الواحد. ونحن نعلم ان الواحد اذا لم يتحقق، لم يتحقق الكثير، لأن الكثير ينشأ عن الواحد دائماً. وهذه الوحدة، هي التي تعد مبدأ الكثرة.

إذن فمن يعتبر الكثرة مقتضى ذات الوجود، انما يفتي في الحقيقة بنفيها. ونفي الكثرة ـ كما قلنا ـ يستلزم التعطيل، والتعطيل يُعد نوعاً من الزندقة والكفر. ومن هنا يمكن ان نفهم ان الوجود ليس واحداً فقط وانما كثير ايضاً. وتتآلف هذه الوحدة والكثرة في نوع من الوحدة التشكيكية. والوحدة التشكيكية في مجال الوجود، تعد من المواقف الفكرية المهمة التي اتخذها صدر المتألهين والذي انبرى ما استطاع لتوضيحها. وحينما يُشار الى الوحدة التشكيكية، يُراد ان حقيقة الوجود وفي ذات الوقت الذي تُعد حقيقة واحدة، ذات مراتب ودرجات مختلفة ايضاً، دون أن يلحق هذا الاختلاف في المراتب، ضرراً بهذه الوحدة. والدليل على ذلك هو ان اختلاف أية مرتبة من مراتب الوجود عن المرتبة الاخرى، لا يتحقق عن طريق الفصل الذاتي والمنطقي أو العوارض الخارجية المشخصة.

من هذا نعلم ان الشيء الذي يؤدي الى الاختلاف، هو نفسه الذي يبعث على الاتحاد. ومن هنا يمكن القول لما كان مصدر الاتحاد والاختلاف واحداً، فلا بد ان يزداد الاتحاد كلما ازداد الاختلاف. وقد عبّر بعض الحكماء المسلمين عن هذا القول الفلسفي في بيت ظريف من الشعر، مفاده:

زلفه المبعثر يبعث على الاجتماع

(١) ما نُقل عن محمد رضا القمشئي موجود في حاشية شرح الفصوص للقيصري، ص ٧٤.

لهذا يجب بعثرته أكثر

من الجدير بالذكر ان هناك اختلافاً أساسياً بين الوحدة التشكيكية على صعيد الوجود وبين ما يطرح على صعيد الماهيات كوحدة نوعية أو جنسية أو سائر انواع الوحدة، لأن الوحدة في الماهيات، وحدة ذهنية تعرض على كليات الامور، ولا بد أن تعد زائدة على ذات كل من تلك الامور. في حين ان حقيقة الوجود ليست ماهية كي تقع معروضة للكليات، كما انها تصدق على افرادها ومصاديقها بشكل متساو.

ان ادراك الوحدة التشكيكية وفهم معنى التشكيك الوجودي يُعد سهلاً على أحد الاعتبارات، ومعقداً وبعيداً عن الذهن لاعتبار آخر. وهذا ما حدا ببعض المفكرين الى الاعراب عن معارضتهم لهذه القضية وتوجيه الانتقاد لها. ومن الإشكالات المثارة: لو اقتضت حقيقة الوجود، الوجوب والضرورة، لكان كل من يصدق عليه عنوان الوجود واجباً وضرورياً. اما اذا اقتضت الامكان واللاضرورة، لوقعت كافة الامور في دائرة الممكنات. وهناك افتراض آخر قابل للتصور وهو: ان حقيقة الوجود لا تقتضي الوجوب والضرورة، ولا الامكان واللاضرورة.

ويلزم في الافتراض الثالث القول بأن كلا الموجودين الواجب والممكن، معَلولان لغيرهما، مما يعني اتسام واجب الوجود بالذات، بالعجز والفقر. ولا شك في ان القول بأي من الفرضيات الثلاث، باطل ومردود باعتباره تالياً لقضية شرطية. ولهذا لا بد ان يكون مقدم هذه القضية ـ وهو القول بالتشكيك في الوجود ـ باطلاً أيضاً.

والتفت صدر المتألهين الى هذا الاشكال وأجاب عليه في أغلب آثاره[1]. وخلاصة اجابته هي ان هناك اختلافاً أساسياً بين الوحدة التشكيكية على صعيد الوجود وبين سائر أقسام الوحدة على صعيد الماهيات. ونحن لا نتوقع ان يصدق

(١) راجع كتاب الاسفار، ج ١، طبعة جديدة، طهران، ص ١٢٠.

على وحدة الوجود التشكيكية ما يصدق على الماهيات. فما به الاختلاف في الوحدة التشكيكية للوجود هو عين ما به الاتفاق. أي ان الاختلاف بين مراتب الحقيقة الواحدة في التشكيك الوجودي، يعود للحقيقة نفسها، ولا يتدخل في ذلك أي عامل خارجي.

حقيقة الوجود، ممكنة ومحتاجة في ذات وجوبها وضرورتها، وناقصة ومتأخرة في عين كمالها وتقدمها. ولا شك في صعوبة فهم وادراك معنى التشكيك أو ان ما به الاختلاف في مراتب الوجود هو نفس ما به الاتفاق.

وصدر المتألهين الذي اختطف رهان السبق من سائر المفكرين المسلمين، اشار الى هذه الصعوبة ايضاً، فقال: «... وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف»[1].

اي الانسان ما دام لا يتميز بالرياضة الذهنية والممارسة الفكرية، فليس بامكانه الاعتراف بصحة التشكيك في الوجود. والمدركون لهذه القضية يعلمون ان التفاوت في مراتب الوجود يظهر على شكل نقص وكمال أو شدة وضعف، وبالنهاية على شكل تقدم وتأخر.

وفضلاً عن أقسام التقدم والتأخر الخمسة، يشير صدر المتألهين الى نوعين آخرين من التقدم والتأخر يتميزان بأهمية بالغة. انه يرى ان تقدم الوجود العلّي على الوجود المعلولي، تقدم بالحق؛ وتقدم الوجود على الماهية، تقدم بالحقيقة. ويعتبر تقدم أجزاء الحد على المحدود، وتقدم الماهية على لوازمها، تقدماً بالماهية. كما ميّز بين هذا النوع من التقدم، والتقدم بالحقيقة[2].

تجدر الاشارة الى ان اشتراك الوجودات الخاصة في حقيقة الوجود، يختلف تماماً عن اشتراك المفهوم الكلي بين افراده. فحقيقة الوجود وكما أشرنا من قبل ليست امراً كلياً، وليست لديها صورة واقعية كي تتحدد مع افرادها. فاشتراك

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٢) صدر المتألهين، رسالة في الحدوث، مجموعة رسائله، طبعة حجرية، ص ١٥.

الوجودات الخاصة بالوجود، اشتراك لا يدركه سوى الشخص الكامل الحكيم. ومن هذا نفهم ان مفهوم الوجود العام البديهي، أمر ذهني وانتزاعي، يُنتزع من الوجودات الخاصة، ويتميز بالحصص الكثيرة على أساس كثرة الوجودات الخاصة، وان كانت حصص الوجود متماثلة من حيث المعنى والمفهوم. ورغم ذلك يُعد مفهوم كل من تلك الحصص، وكذلك مفهوما الوجود العام والمشترك، مفاهيم زائدة على الماهيات والوجودات الخاصة.

وهذا يعني وجود تباين بين الوجودات الخاصة من حيث الشدة والضعف، وعدم تماثل ماهياتها من حيث المعنى والمفهوم. وأشار صدر المتألهين الى نقطة في هذا الصدد ذات أهمية بالغة قال فيها «... وكذا الماهيات فانها متخالفة المعاني لكنها معلومة الاسامي، والوجودات مجهولة الاسامي...»[١]. أي انه يقول بتشابه الماهيات والوجودات الخاصة من حيث الاختلاف في المعاني، إلّا انهما يختلفان في معلومية أسماء الماهيات ومجهولية اسماء الوجودات الخاصة.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه، هناك ثلاثة أمور لا بد من الانتباه الى التفاوت بينها وهي:

١ ـ مفهوم الوجود.

٢ ـ حصص الوجود الناشئة عن إضافة الوجود الى الماهيات.

٣ ـ حقيقة الوجودات الخاصة التي تختلف فيما بينها. ويدخل مفهوم الوجود في الحصص، ويُعد نوعاً لها، لان هذه الحصص تُعد افراداً متماثلة بالنسبة لمفهوم الوجود، وتتحقق عن طريق اضافة مفهوم الوجود الى الاشياء. هذا مع العلم ان مفهوم الوجود وحصص الوجود، تُعد بأجمعها زائدة على الوجود الخاص لكل من تلك الموجودات.

---

(١) صدر المتألهين، رسالة في اتصاف الماهية بالوجود، مجموعة رسائله، طبعة حجرية، ص ١١٩.

الوجود والتشخص

يتحقق التشخص في الموضع الذي يمتنع فيه جواز الصدق على الكثيرين. ومن هنا يمكن ان ندرك ان التشخص غير الامتياز، ولا بدّ من عدم الخلط بينهما. فعلى صعيد الامتياز، يتم استخدام القيد، حيث لكي نميز ـ مثلاً ـ بين انسان وآخر لا بد من الاستعانة بقيد أو أكثر لهذا الغرض. فالانسان بالمعنى الكلي يصدق على كافة افراد الانسان، إلّا اننا حينما نضيف اليه «الضاحك»، نكون قد قلصنا الدائرة، وميزنا بين الانسان الضاحك والانسان غير الضاحك. وقد يرتفع عدد القيود، إلّا ان التشخص لا يحصل مهما رفعنا عددها. صحيح اننا نحصل على امتياز جديد مع اضافة كل قيد، غير ان الامتياز شيء والتشخص شيء آخر. فالتشخص، أمر واقعي وفي نفسه، في حين ان التمايز يتحقق من خلال القياس الى الامور المشاركة. ومعنى هذا الكلام هو لو ان شيئاً ما لا يشترك في شيء مع الامور الاخرى، لما كان بحاجة الى المميز.

وطالما ذكرنا في ما سبق ان الوجود، حقيقة واحدة، ولا يماثله وجود. وهذا يعني ان الوجود، متشخص بالذات، وحقيقة الوجود ليست بحاجة الى مميز. أي ان تشخص كل شيء، هو الوجود الخاص لذلك الشيء. ومتى ما حلّ الوجود، تحقق التشخص.

وصدر المتألهين الذي تحدث عن اصالة الوجود بالتفصيل، لم يظل صامتاً ازاء

التشخص، وأفرد أحد آثاره للتحدث عنه واستعراضه، ويدعى هذا الاثر «رسالة في التشخص». فيرى ان اولئك الذين يواجهون مشكلة على صعيد القول باصالة الوجود، فلا بد ان يواجهوا مشكلة ايضاً على صعيد التشخص. وقال ان جمهور اهل البحث والتدقيق من المتأخرين قد عدّوا التشخص أمراً اعتبارياً، وعرّفوا «الشخص» بأنه ليس سوى ماهية كلية، وما يضاف اليها كتشخص انما هو امر اعتباري وانتزاعي. وقد استدل هؤلاء على رأيهم هذا بدليلين:

الاول، لو كان التشخص موجوداً في عالم الخارج، فلا بد أن يكون ذلك الموجود متشخصاً ايضاً. وهذا يستدعي اعادة الكلام السابق، مما يعني مواجهة الدور أو التسلسل.

وقد أجاب صدر المتألهين على ذلك بقوله ان ما يوجب تشخص شيء ما، تمايزه في حد ذاته عن الغير، وعدم حاجته في امتيازه الى الامر الزائد. والشيء المتشخص يشترك مع الامور المتشخصة الاخرى، في مفهوم التشخص. في حين يعد مفهوم التشخص من الامور الاعتبارية. والتسلسل باطل ومحال في هذه الامور.

الثاني، لو كان التشخص موجوداً في عالم الخارج، لتوقف عروضه للشخص الذي يُعد حصةً من نوع ما، على وجود الشخص وتميزه. ولو اعتمد تميز هذا الشخص، على هذا التشخص، فلا بد من أن يستلزم ذلك الدور الباطل، ولا بد من مواجهة مشكلة التسلسل في غير هذه الصورة.

وأجاب صدر المتألهين على هذا الاستدلال وقال بعدم وجود امتياز وانفصال بين الماهية والتشخص في عالم الخارج. إلّا ان بامكان العقل أن يحلل الشخص ذا الماهية والتشخص. وبالرغم من عروض التشخص على الماهية في التحليل العقلي، إلّا ان هذا العروض التحليلي لا يتعارض مع كون التشخص في الخارج عين الماهية. بتعبير آخر: عروض التشخص على الماهية، شبيه بعروض الفصل على الجنس أو الوجود على الماهية.

وتحدثنا فيما مضى عن عروض الوجود على الماهية وطبيعة ذلك العروض، ولسنا بحاجة الى تكرار ذلك. وقد وردت فكرة «ان تشخص الشيء ليس سوى وجوده»، في آثار الحكيم الكبير أبي نصر الفارابي، وتشبث أغلب الفلاسفة المسلمين بها.

ولم يتحدث انصار التشخص بشكل واحد. فهناك من يؤمن بوجوده في الخارج إلّا ان استدلاله على اثباته يتميز بالركة. فهذه الفئة تقول ليس هناك ادنى شك في وجود الشخص في الخارج مثل حسن أو حسين. إلّا ان في مفهوم حسن شيئاً اكبر مما هو موجود في مفهوم الانسان لوحده. لأنه لو كان مفهوم حسن عين مفهوم الانسان، فلا بد أن يصدق على مفاهيم اخرى مثل تقي وعلي وغيرهما. وهذا يعني ان ما يُفهم من مفهوم حسن، عين ما يُفهم من مفهوم تقي، في حين ان مفهوم حسن غير مفهوم تقي، بل وحتى غير مفهوم الانسان لوحده.

ومن هنا يمكن القول ان شخص «حسن» عبارة عن الانسان مع اضافة شيء آخر اليه. ولا شك في ان ما يؤلف تشخص حسن، موجود، لأن شخص حسن موجود؛ وما كان جزءاً من موجود خارجي، لا بد أن يُعد موجوداً ايضاً.

ويتفق صدر المتألهين مع هذه الفئة في وجود التشخص، إلّا انه لم يستحسن اسلوب استدلالها. وقد اقترح بعض الشروط من أجل صحة كلامها:

الشرط الاول، مرادهم بوجود التشخص في الخارج، الوجود الخاص للشيء المتشخص.

الشرط الثاني، حينما يتحدثون عن انضمام التشخص الى النوع، ليس المراد انضمام موجود الى موجود آخر، او عروض عرض على موضوعه، لأن العلاقة بين التشخص وبين ما يتشخص في الخارج، ليست من نوع علاقة العرض بموضوعه، أو الموجود بموجود آخر.

ويرى صدر المتألهين ان الحق هو أن يقال: حقيقة شخص علي ـ مثلاً ـ بعينه، لا يمكن ان تحمل مفهوم الانسان فقط. لأن المفهوم يحمل دائماً جانباً كلياً، في حين

ان الهوية الشخصية لا يمكن ان تكون كلية، ويتعذر انتقال الوجود الخاص من عالم الخارج الى عالم الذهن. وما يتحقق في الذهن: هو الماهيات، وسائر الطبائع الكلية. ويُعد الوجود الخاص، من غير الماهيات، ومن الطبائع الكلية.

وليس بمقدور أحد أن يزعم حصول التشخص عن طريق العوارض المشخصة، أو ان تلعب مجموعة الزمان، والمكان، والكم، والكيف، والوضع، وسائر العوارض، دور الايجاد والافادة في تحقق الشخصية، لأن الجزئي يتحول في كل من تلك العوارض، في حين يبقى التشخص علىٰ حاله دائماً. ويمكن ملاحظة هذه المسألة في التخلل والتكاثف وسائر التحولات.

بعبارة اخرى: جزئيات كل من العوارض، قابلة للزوال والتغير، في عين بقاء التشخص. كما ان كليات العوارض ليس بامكانها ان تفيد التشخص. فالكلي لا يفيد التشخص لكونه مشتركاً بين افراد كثيرين ويتحقق لديه جواز الصدق عليها جميعاً. ومجموع الكليات لا توجب التشخص ايضاً لأن مجموعها كلي ايضاً، وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص حتى ولو بلغ مجموعها الف كلي. في حين ان مجموع العوارض في الشيء الخارجي، يمكن أن يُعد من امارات التشخص وعلاماته. ولهذا السبب تحدثت آثار الحكماء عن العوارض المشخصة، حتى غدا هذا الاصطلاح اصطلاحاً متداولاً.

وحينما يدور الحديث حول امارات التشخص وعلاماته، فالمراد هو ان التشخص يتحقق عن طريق الوجود، وبامكاننا أن نطلع عليه عن طريق العوارض. وقد يقال بأن التشخص الذي يُعد جزءاً واقعياً وحيثية حقيقية للشخص، ليس سوى أمر موهوم، لاننا حينما ندرس شخص زيد في الخارج، لا نجد شيئاً عدا انه انسان مقرون ومنضم الى سلسلة من العوارض من قبيل الكم، والكيف، والوضع وسائر الامور. أي لا يُشاهد في شخص زيد ولا أي شخص آخر يخضع للدراسة، أي شيء آخر ـ غير العوارض المعروفة ـ ينطبق عليه عنوان التشخص.

وعند الرد على هذا الاشكال نواجه نمطين من التفكير يدافع كل منهما عن تحقق التشخص نوعاً ما. وقيل في أحدهما ان عدم عثورنا على التشخص في الخارج لا يدل على عدم وجوده ابداً، فما أكثر الاشياء الموجودة في الخارج إلّا اننا نعجز عن بلوغها. وهناك كلام معروف بين اهل الفكر يقول: «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود».

وقيل في النمط الفكري الثاني، يُعد إنكار التشخص في الخارج، نوعاً من المكابرة والابتعاد عن الحقيقة. فالتشخص الذي هو وجود الشيء لا غير، يختفي عن اذهان البعض لشدة ظهوره. ويصدق هذا الكلام على مبدأ حقيقة الوجود ايضاً، حيث يعدّه الكثير من الناس أمراً اعتبارياً، ويتحدثون عن مفهوم مصدري محض.

والاشخاص الذين يتمتعون بعين بصيرة وفكر حر، ولا يرتابون في اصالة الوجود، لا يُثار لديهم الشك في تحقق التشخص في الخارج ايضاً. وقد يُثار اشكال آخر هنا نسبه صدر المتألهين الى بعض المتأخرين من اهل الفطنة والدراية. والاشكال على الوجه التالي: اذا كان دور التشخص لدى شخص ما مثل دور الفصل في حقيقة نوع ما، كان المفروض حينما يُسأل الشخص في حال الانفراد بـ «ما هو»، أن يفقد النوع صلاحية الاجابة بمفرده، لان السؤال بـ «ما هو»، سؤال عن جوهر الشيء، وتمام حقيقة النوع. وما يؤلف جوهر الشيء طبقاً للافتراض المذكور، شيء يتم الحصول عليه من مجموع النوع والتشخص.

ولا شك حينما يتدخل كل من النوع والتشخص في صنع جوهر الشيء، فالاجابة بالنوع حين السؤال عن الجوهر، لن تكون كافية بدون أخذ التشخص بنظر الاعتبار. وعلى صعيد آخر، من الواضح ان علم المنطق لم يلتفت الى هذه النقطة وكان رجال هذا الفن يكتفون بذكر النوع دون النظر الى التشخص حين الاجابة على السؤال عن جوهر الشخص.

وانبرى صدر المتألهين للاجابة على هذا الاشكال ايضاً، فقال ان الالفاظ

والاصطلاحات التي تُستخدم في المنطق للاجابة، تدل على تلك الكليات التي تحظى باهتمام علوم الحقيقة. فحينما يُسأل عن شخص زيد بـ«ما هو»، فالمراد: ما هي ماهيته الكلية وحقيقته النوعية؟ ولهذا السبب ستكون اجابة هذا السؤال اجابةً عن ماهيته. فالسؤال عن الهوية الشخصية لانسان ما، لا يُعد من ضمن الموضوعات العلمية، ولا تُطرح مثل هذه الاسئلة في علوم الحقيقة. ويمكن ان تتدخل الاشارة الحسية في الاجابة على السؤال عن هوية الانسان الشخصية، في حين لا محل لها في علوم الحقيقة.

وأشار صدر المتألهين على صعيد التشخص الى اقوال وافكار عديدة اخرى لم يحظ أغلبها بقبوله. ومن بينها: يعتمد التفاوت بين المعقول والمحسوس، على طريقة ادراكها. وليس هناك أي اختلاف وتباين في ما يقع معلوماً ومدركاً.

والمدافعون عن هذا القول يتصورون ان ما يمنع الاشتراك بين الكثيرين، لا يتصل بحقيقة الامر المعلوم والمتصور. وانما يكمن هذا المنع في طريقة الادراك واسلوب تصور الاشخاص. ويرون ان جوهر الانسان ـ على سبيل المثال ـ ليس سوى حقيقة نوعية محفوفة ومنضمة بالعوارض. ولو ظهرت هذه الحقيقة عن طريق الحواس الظاهرية وأصبحت معلومة ومدرَكة عن هذا الطريق، فسيمنع تصورها الاشتراك بين الكثيرين. لكنها لو لم تدرَك عن طريق الحواس الظاهرية، فلا يجوز وقوع الاشتراك فيها.

وسعى أنصار هذا القول لتوضيح رأيهم من خلال الاستعانة بالامثلة، فقالوا: حينما يحاول الانسان تعليم ما يتلقاه عن طريق الحواس الظاهرية الى شخص آخر، فلا بد له من التطرق الى اوصافه. فلو قال مثلاً رأيت قطرة ماء بهذه الصفات، فلا شك في ادراك المخاطب لهذه القطرة التي شاهدها القائل بعينه، عن طريق سلسلة من الاوصاف والخصوصيات. وتنطبق هذه الاوصاف والخصوصيات مع ما شاهده القائل بعينه، لكن الاختلاف بين القائل والسامع هو ان ما قاله القائل، غير قابل للاشتراك والصدق على افراد كثيرين، بينما ما سمعه

السامع، يمكن ان ينطبق على الكثير من المصاديق.

بتعبير آخر: يُعد ما شاهده القائل، امراً مشخصاً، في حين يُعد ما ادركه المستمع فاقداً للتشخص، وبامكانه ان يكون لديه الكثير من المصاديق. تجدر الاشارة الى أن ما ادركه القائل والمستمع، انما هو قطرة ماء. وقطرة الماء ذات ماهية معينة ومحدودة. ورغم ذلك فما شاهده الشاهد يُعد أمراً مشخصاً، وما ادركه السامع لا يتّسم بالتشخص. ولهذا ما يحول دون الاشتراك والصدق على الكثيرين، ذو علاقة باسلوب الادراك، ولا يجب البحث عنه في المعلوم والمدرَك.

واولئك الذين يعتمدون الادراك الحسي في قضية التشخص، نراهم يذهبون الى أبعد من ذلك ويقولون ان الشيء حينما يخضع للمشاهدة، فلا بد ان يكون مشخصاً حتى اذا كان مجهولاً ومبهماً في كثير من الجهات.

ويرفض صدر المتألهين هذا الكلام، وسلّط الاضواء على الاشكالات التي يعاني منها. والاشكال الاول هو: ان علينا طبقاً لرأي هؤلاء القبول بأن الحس والعقل، يدركان اموراً لا تتحقق في المعلوم والمدرك؛ وهو ما يُعد نوعاً من انكار العلم والمعرفة. والاشكال الآخر: انهم عدّوا المعلوم والمدرك بالادراك الحسي والعقلي، واحداً، وينحصر الاختلاف في اطار الادراك الحسي والعقلي؛ في حين ان الواقع غير هذا، لاختلاف الصورة الحسية عن الصورة العقلية من حيث الهوية والعدد.

ويمكن القول بتعبير آخر ان الصورة الحسية والصورة العقلية، معلومان ومدركان يختلفان بالهوية. ومن هنا يمكن أن نفهم: لما كان هذان المعلومان والمدركان متحدين من حيث المفهوم والمعنى، ومختلفين من حيث الهوية والعدد، فلا بد أن يتحقق في كل منهما شيء يُعد زائداً على المفهوم المشترك بينهما.

ولا شك في ان ما يُعد زائداً على المفهوم المشترك بينهما، لا يمكن ان يكون سوى الوجود الخاص والتشخص. فالشخص المخصوص والمعين مثل حسن أو حسين الذي يقع محسوساً بصفاته وآثاره الجزئية، لا بد ان يكون موجوداً عند

الادراكات الحسية. وحينما يُعد هذا الشخص نفسه معقولاً بصفاته الكلية، فلا بد أن يكون موجوداً لدى العقل. ومن البديهي ان الوجود الحسي يختلف عن الوجود العقلي، وتترتب على كل منهما آثار لا تترتب على الآخر.

والآن وعلى وضوء وحدة ماهية الانسان، سواء وقعت محسوسة أو معقولة، لا بد من القول بأن التفاوت بين المحسوس والمعقول، تفاوت وجودي. ويتعلق التفاوت الوجودي بعالم المعلومات والمدركات. لذا فأولئك الذين يحددون التفاوت بين المعقول والمحسوس باسلوب الادراك، ويتجاهلون عالم المعلومات والمدركات، انما هم بعيدون عن واقعية الامور، ويسيرون في عالم السفسطة المضطرب. والشيء الوحيد الذي يعلل كلام هؤلاء ويحول دون دخولهم الى عالم السفسطة، هو ان نقول بأن مقصودهم من الادراك هو ذات ما يُدعى من قبل الحكماء بـ«الصورة العلمية». وهذه الصورة حاضرة عند العالم، وهذا الحضور الواقعي هو الذي يجعلها معلومة بالذات.

ويعتقد الحكماء ان العلم والادراك ليسا زائدين على المعلوم والمدرك بالذات. أي ان العلم هو ذات المعلوم بالذات، والمعلوم بالذات ليس سوى العلم. ولو تأمل أحد في هذا الرأي وتفحص كلام اهل الحكمة بدقة، لادرك عن وضوح ان عودة الادراك الى الوجود، والتفاوت بين العالم والمعلوم، كالتفاوت بين الوجود والماهية. لانه مثلما يوجد الموجود بالذات في الامور كافة، وتعد الماهية موجودة تبعاً للوجود، كذلك المعلوم بالذات له صورة علمية في الامور كافة، حيث يُعرف بواسطتها، ما يسمى بالمعلوم الخارجي.

تجدر الاشارة الى ان الانفكاك بين الوجود والماهية، انفكاك تحليلي، حيث لا يمكن التمييز بينهما إلّا في وعاء التحليل العقلي. ومن لم ينبر لمشاهدة الوجود والماهية بعين التحليل، ليس بامكانه التحدث عن انفصال أحدهما عن الآخر. وقضية العلم والمعلوم أو الادراك والمدرك، ذات نفس هذا المصير ايضاً. أي أن تفاوت العلم عن المعلوم، تفاوت اعتباري، لا يمكن بموجبه الحديث عن انفصال

احدهما عن الآخر إلّا في وعاء التحليل العقلي. ولو غُضّ النظر عن عالم الاعتبار، لما كان هناك انفصال بين العلم والمعلوم بالذات، الذي هو عين الصورة العلمية.

وانطلاقاً مما سبقت الاشارة اليه يمكن القول ان معيار العلم والادراك، معيار للوجود ايضاً، ومساوق لادراك الوجود. واذا علمنا ان التشخص في كل شيء يعتمد على وجوده، ولا يمكن التحدث عن التشخص بدون الوجود، فلا بد لنا ان نذعن بأن العلم سواء كان حسياً أو خيالياً أو عقلياً، انما هو تشخص وجودي.

ويمكن القول بعبارة اخرى: حينما يتحقق الوجود، يتحقق التشخص ايضاً. وحينما يتعلق الادراك الحسي بالفرد الانساني، ويعد محسوساً، فلا بد أن يكون لديه تشخص ايضاً. غير ان تشخص الفرد المحسوس يعتمد على وجوده الحسي. مثلما يرتبط تشخص الامر المعقول من حيث هو معقول، بوجوده العقلي ايضاً.

ومعنى هذا الكلام هو ان وجود الامر المعقول، يُعد منشأ تعينه العقلي، ويُعد هذا التعين العقلي زائداً على الماهية من حيث هي ماهية. ويمكن القول من خلال ذلك ان اولئك الذين يبحثون عن منشأ التشخص في الادراك الحسي فقط، وينكرون تشخص المعلوم والمدرك، لا بد وأنهم قد انحرفوا عن طريق الحقيقة والانصاف.

وصدر المتألهين الذي درس كلام الحكماء في التشخص دراسة دقيقة، لم يغفل عن كلام صاحب المحاكمات ايضاً. فقد قال انه سمع بعض الفضلاء يقول ليس بمقدوري ادراك معنى العوارض المشخصة، وما هو مقصود الحكماء من هذه العبارة. لأنه لو كان ما يسمى بالعوارض جزءاً من الامور العقلية، فليس بامكانه إعطاء التشخص للاشياء الخارجية، واذا كان من الامور الموجودة في الخارج، فلا بد أن يكون عارضاً على موضوعه في الخارج. ومن الواضح ان تشخص ووجود العرض الخارجي، يعتمد على الوجود وتشخص موضوعه. فكيف يمكن في هذه الحالة للعرض ان يضفي التشخص على موضوعه؟

ويرى صدر المتألهين نوعاً من المغالطة والتخمين في مثل هذه الكلمات، ناجمين

عن الاعوجاج الذهني. ويعتقد هذا الفيلسوف الكبير ان اصحاب الاشكالات لم يحددوا مرادهم بشكل واضح، وهل انهم يتحدثون على صعيد عوارض الماهية ام على صعيد عوارض الوجود. ويؤكد انه حينما يتحدث عن العوارض المشخصة، انما يريد بها عوارض الماهية ولا مجال للاشكالات السابقة على صعيد عوارض الماهية، حيث مثلما يعرض الفصل المقسم على ماهية الجنس ويعيّن ابهامها الجنسي، بامكان العوارض المشخصة ايضاً ان تلعب عين هذا الدور ازاء معروضها.

بتعبير آخر: دور التشخص في تحصل النوع، مثل دور الفصل المقسم في تعين الجنس. جدير بالذكر ان الفصل المقسم متحصل بذاته وليس بحاجة في هذا التحصل الى شيء آخر. ويصدق هذا الكلام على ما يشخّص الماهية النوعية، لأن مشخص الماهية النوعية هو الوجود الخاص في الواقع ونفس الامر. والوجود الخاص بحاجة في تشخصه الى مشخص آخر.

وقد يقال هنا: بما أن الوجود يمنح التشخص للماهية النوعية، فما هو دور العوارض؟ وللاجابة لا بد من القول ان العوارض بامكانها ان تصنع للمادة استعداداً يتم من خلاله قبول الوجود الخاص. وهذا هو أحد الوجوه التي يمكن بواسطتها اطلاق عنوان المشخص على العوارض، وتسميتها بالعوارض المشخصة.

وهناك وجه تسمية آخر لعنوان العوارض لا يجب تجاهله. وقد قيل فيه: تُعد العوارض من لوازم الشخص واماراته دائماً. وعدّ الحكماء امارة الشخص، مشخصته، واستخدموا عنوان العوارض المشخصة، للوصول الى هذا الهدف. ومن هنا فالمشخص الحقيقي، ليس سوى نمط الوجود لا غير، والوجودات في حد ذاتها متشخصة ومتعينة.

وهناك تفاوت بين التشخص والتعين، مثلما ذكرنا من قبل، ولا يجب الخلط بينهما. واذا ما أردنا بلوغ إحدى النسب المنطقية الاربع بين التشخص والتعين، فلا

بد لنا من القبول بأن النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص على أحد الوجوه.

والمطلعون على المعايير المنطقية يعلمون بوجود مادة اجتماع واحدة في هذه النسبة، ومادتي افتراق. ويمكن مشاهدة مادة الاجتماع بين التشخص والتعين في كل فرد من افراد النوع الواحد، لأن كل فرد من افراد النوع الواحد، يُعد متعيناً ومتشخصاً في آن واحد. ويتحقق التعين في كل فصل من الفصول المقسمة، في حين لا يصدق التشخص. والقضية على العكس تماماً على صعيد واجب الوجود، اي: تحقق التشخص وعدم صدق التعين. والدليل على ذلك هو عدم وجود أي شريك ونظير لواجب الوجود بالذات. وحينما لا يتحقق الاشتراك والتناظر، لا يتحقق التعين ايضاً.

تجدر الاشارة الى وجود اختلاف بين التعين عند الحكماء وبين التعين عند العرفاء. وحقيقة الوجود عند الحكماء، متعينة بالذات، فيما هي عند العرفاء ليست ذات تعين. ووجه الاختلاف هو ان الوجود لا يُعد امراً متعيناً من حيث الادراك والتعقل. ولم يُشر الى التميز والتعدد وأي ظهور، على صعيد مقام الباري تعالى، ولهذا لا يمكن ان يعبّر عن هذا المقام بشهرة أو عنوان. وحقيقة الوجود مجردة عن قيد الكلية والجزئية، فيما تُعد الخارجية والذهنية، والعمومية والخصوصية، من لواحق وعوارض حقيقة الوجود. ولهذا يُعد الوجود جزئياً حقيقياً ليس لديه ماهية، في حين ان الماهية، مفهوم كلي لا يتميز بالوجود والتشخص من حيث هي ماهية.

ويعد كل فرد من أفراد النوع، شخصاً يقع تحت عنوان طبيعة معينة، ومنشأ تشخصه يتمثل في الوجود الخاص فقط. وقد يقال هنا ان نسبة الطبيعة النوعية الى كافة افرادها وأشخاصها، متساوية، ولهذا لو تحقق بعض افرادها، ولم يتحقق البعض الآخر، عدّ ذلك ترجيحاً بلا مرجح. وللاجابة على ذلك يقال: لا يتحقق وجود النوع قبل تحقق وجود الاشخاص. وطبقاً لقواعد صدر المتألهين الفلسفية، لا يتعلق الجعل بالماهية، وانما الوجود هو الذي يقع مجعولاً بالذات؛ والماهية

تتحقق بتحقق الوجود.

وعلى ضوء ذلك، لا شك في ان الوجود هو المصدر الوحيد للتشخص. ولهذا يُعد واجب الوجود، متشخصاً بالذات ايضاً. ويختلف الوضع في غير واجب الوجود، حيث يُعد التشخص في كافة موجودات عالم الإمكان، زائداً على الماهية، مثلما هو الحال في زيادة الوجود على الماهية ايضاً.

جدير بالذكر ان زيادة كل من الوجود والتشخص على الماهية، لا تتحقق إلّا في عالم التحليل العقلي، بينما لا ينفك الوجود والتشخص عن الماهية قط في عالم الخارج.

والسؤال الآخر الذي يمكن ان يثار هنا هو: ما هو منشأ تكثر الافراد في النوع الواحد؟ ولماذا بامكان النوع الواحد ان يكون ذا افراد وأشخاص عديدين؟

وتتضح اهمية هذا السؤال حينما نعلم ان الوجود لا يقتضي الكثرة بحسب مقام الذات لأنه عين التشخص. كما ان الماهية النوعية من حيث هي ماهية لا تقتضي الكثرة والتعدد. ويعتقد قاطبة الحكماء المسلمين ان العقول العالية والموجودات المجردة، أنواع لا نظير لها، ومجردة عن الكثرة والتعدد. ولا يتحقق التعدد والكثرة إلّا في الانواع التي لا تعد مجردة ولا مفارقة. وستكون اجابة الحكماء المسلمين على السؤال السابق هي: ان إبهام المادة هو الذي يوجب تكثر افراد النوع الواحد.

وأعرب الامام فخر الدين الرازي عن اعتراضه على كلام الحكماء وقال: لو كان تعدد الافراد قد تم بواسطة المادة، كان لا بد أن يتحقق تحقق المادة بواسطة مادة اخرى، وهكذا. ولا بد ان نواجه نوعاً من الدور والتسلسل الباطل.

وأجاب نصير الدين الطوسي في شرحه على «اشارات» الشيخ الرئيس، على اعتراض الامام الرازي وقال: يحتاج الى المادة، من هو غير متكثر بحد ذاته، في حين ان المادة المبهمة تعد قابلة للتكثر بحد ذاتها. ولهذا فهي ليست مستغنية عن شيء آخر في قبول الكثرة والتعدد فقط، وانما تُعد منشأ للتعدد ايضاً. ولم يلق

كلام الطوسي هذا تجاوباً من قبل اغلب المفكرين، وأشكل عليه بعضهم كالمحقق الدواني.

وما يحظى بالاهمية هو أن نعلم استشفاف صدر المتألهين من كلام الطوسي وتفسيره له. فيرى هذا الفيلسوف الكبير ان ما أورده الطوسي حول التكثر الذاتي للمادة، يتصل بالجسم الطبيعي، ولا يريد به الهيولى الاولى. فالكثير من المفكرين لا يؤمنون بالوجود الخارجي للهيولى، ويعدونها جوهراً عقلياً مفروضاً. كما يعتقدون ان الجسم الطبيعي، موجود قابل للوصل والفصل، والوحدة والكثرة. والجسم من منطلق مبادئ حكمة المشائين يُعد قابلاً للوصل والفصل لاحتوائه على الهيولى، وبامكانه قبول الوحدة والكثرة ايضاً. والجسم على اي حال، حقيقة اتصالية قابلة للابعاد، وتتمتع بحد ذاتها بقوة قبول الانفصال، لأن كل جزء من اجزائها المقدارية وضمن توافقه مع الاجزاء الاخرى من حيث الحد والماهية، يختلف عنها من حيث الوجود والحقيقة. ولا شك في ان الامر المتصل، ذو وجود واحد إتصالي يفتقد الى أجزاء بالفعل، في حين تتصل اجزاؤه المفروضة فيما بينها، دون أن يتحقق الحمل بين هذه الاجزاء، ولا يمكن أن يُقال مثلاً ان نصف الجسم هو النصف الآخر أو مجموعه، لأن الشيء اذا كان بحد ذاته متصلاً وقابلاً للابعاد، كان ضعيفاً من حيث الوجود. والسبب في ضعفه هو ان وجوده عين قوة عدمه، واتصاله من عوامل انفصاله.

بتعبير آخر: الوحدة الاتصالية التي تؤلف طريقة وجود مثل هذه الموجودات، هي نفس قوة قبول الكثرة الانفصالية. وقوة قبول الكثرة الانفصالية ليست سوى فساد الامر المتصل.

ويؤمن صدر المتألهين ان موجوداً كهذا وكل فرد من أفراده مساو ومساوق لعدم فرد آخر من نوعه، لا بد وأن يُعد مصداقاً للكثير بالذات. لذا حينما يدور الحديث حول التكثر الذاتي في المادة، فعلينا أن نعدّه صادقاً على جوهر كل جسم، لأن الجسم بحد ذاته متصل وقابل للابعاد، وهذا ما يدعو الى تنظيم كافة

الامور المتصلة والمنفصلة على أساس ذلك.

وعلى ضوء ما ذهب اليه صدر المتألهين، يرتفع الاشكال الذي اورده المحقق الدواني على كلام نصير الدين الطوسي. وإشكال الدواني هو: اذا جاز قبول الكثرة في المادة بشكل ذاتي، فلا بد من قبول جوازها في الانواع الاخرى. واجابة صدر المتألهين على مؤاخذة المحقق الدواني هي: ان أي نوع يُفترض فيه قبول الكثرة بشكل ذاتي، لا بد وأن يكون مادياً أو عين المادة. ولو كان جوهر الجسم قابلاً للابعاد والانفصال في عين الاتصال، فلا بد من الاعتراف بأن هذا الجوهر ذا الابعاد، نوع من المادة. والاعتراف بأن قبول الانفصال والكثرة، جزء من ذاتيات الجسم، يكشف عن استغنائه عن الغير من اجل تحقق الكثرة فيه، مما لا يتسبب في ظهور أي دور أو تسلسل.

التشخص ومرجع الضمير «أنا»

رأينا فيما سبق انّ التشخص لا يتحقق سوى عن طريق الوجود، وما يُطرح لدى الحكماء تحت عنوان العوارض المشخصة، ليس سوى علامات التشخص واماراته.

وحينما يدور الحديث حول الامر المتشخص فالمراد عدم وجود احتمال الاشتراك فيه، وانه لا يقبل العمومية والابهام ابداً. واستند صدر المتألهين في تعليقته على كتاب حكمة الاشراق للسهروردي، على تشخص الانسان، وعبّر عن اعتقاده بأن مرجع الضمير «أنا» يعد أساس التشخص. ويرى انّ الانسان حينما يدرك ذاته، فلا يقوم هناك احتمال الاشتراك فيها. ويُعدّ ادراك «الذات» هذا عين الذات المشخصة[1].

بتعبير آخر: حينما يدرك الانسان «ذاته»، لا يتحقق هذا الادراك عن طريق الصورة، لأن الصورة الادراكية ـ سواء كانت كلية أو جزئية، ذاتية أو عرضية ـ ليست «ذات» الانسان، ولا يمكن الاشارة اليها بضمير «أنا». فمرجع ضمير «أنا»، هو «ذات» الانسان، وفي هذه الـ «الذات» ـ التي تعد تشخصاً ـ تعد كل صورة ادراكية، بمثابة «هو» أو «هي» أو «ذاك». فهذه الضمائر، ملاك الغيبة

---

(١) شرح حكمة الاشراق للسهروردي، طبعة حجرية قديمة، ص ٢٩١ (تعليقة ملا صدرا).

والغيرية، بينما «أنا» هي الوحيدة التي تعدّ «ذاتاً» وتشخصاً.

واذا أدركنا انّ التشخص عين الوجود، ولا يمكن أن يتحقق إلّا عن طريق الوجود، فلابدّ أن ندرك ايضاً انّ مرجع الضمير «أنا» ـ أي الذات ـ هو عين الوجود. ويمكن الزعم هنا انّ الانسان لو نظر الى الوجود بعين الوجود وأدركه بالعلم الحضوري، لغاب عنه كل مفهوم ذهني، وليس بامكانه التحدث عن المفاهيم إلّا بالضمير الغائب. وانتبه الشيخ شهاب الدين السهروردي الى هذا الامر قبل صدر المتألهين، ودعا النفس الناطقة وما فوقها انية محضة ووجوداً صرفاً.

كان يقول بصراحة ان علم الانسان بذاته، علم حضوري وشهودي، وليس بالامكان بلوغ الذات بالمثال والمفاهيم، وقد توسل بثلاثة طرق للبرهنة على ذلك. وتحدثنا عنها في كتاب «شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي»، ولا نرى حاجة لتكرارها هنا. وما يجب ان نشير اليه هو استناد صدر المتألهين الى كلام السهروردي وتوصله الى افكار اخرى عن هذا الطريق. انه يعلم ان مرجع الضمير «أنا»، عين التشخص، وهو غير قابل للادراك بدون عين الشهود. ويعتقد انّ بالامكان البرهنة على ثلاث مسائل في هذا الادراك الحضوري.

المسألة الاولى، انّ الوجود له صورة عينية ويتحقق في عالم الواقع. وهذه المسألة مرفوضة من قبل القائلين باعتبارية الوجود.

المسألة الثانية، هي انّ حقيقة النفس الناطقة، عين الوجود، ولا تعد سوى الوجود والتشخص.

المسألة الثالثة، هي ان وجود النفس، مجرد ومفارق للمادة، ولا يمكن تفسيره وتبيينه بالموازين المادية. وقضية انّ النفس الناطقة عين الوجود، والتشخص يتجلى في مرجع الضمير «أنا»، لم تحظ باهتمام صدر المتألهين والسهروردي فقط، وانما هناك مفكرون آخرون قد اهتموا بها واكدوا عليها.

فقد اشار اليها حسن بن حمزة الشيرازي المعروف بـ«شرف بلاسي»، وهو

أحد كبار عرفاء القرن السابع الهجري، واستعرضها في أحد آثاره[1]. وكان قد التق خلال سفره وسيره في الآفاق والانفس بعلماء مدينة الموصل ومفكريها وتباحث معهم في القضايا الدينية والعرفانية، وقد تحول ذلك التباحث في نهاية المطاف الى شيء من العنف والرد والانكار الصارم. وأشار خلال ذلك الى شعر من نظمه على صلة وثيقة بالقضية التي نحن في صددها:

يا سائلاً عني لتعرف مذهبي هيهات! دونك مانع ومنيع

إن كنت تنكرني، انا الفرد الذي لا تابعٌ أبداً ولا متبوع

ويُستشف من ظاهر كلام حسن الشيرازي، نفس الشيء الذي سبق أن اشرنا اليه. فمثلما ذكرنا انّ مرجع ضمير «أنا»، هو نوع من التشخص الذي لا ينفذ اليه احتمال الاشتراك والابهام، وغير القابل للبيان بأي مفهوم ومعنى، مع الاشارة الى أية صورة ادراكية أو مفهوم ذهني في هذا المقام بضمير الغائب. ولا يمكن ان يتسم مرجع الضمير «أنا» بصورة ادراكية أو مفهوم ذهني، لأن الصورة الادراكية أو المفهوم الذهني لـ«أنا»، غير «أنا» نفسها، وما كان غير «أنا» نفسها، يُعدّ «هو» و«ذاك»، ومن هنا يمكن ان نفهم ان مرجع الضمير «أنا»، شخص محض. وهذا الشخص المحض، منفرد من جميع الجهات. ولاشك في انّ الشيء اذا كان منفرداً من جميع الجهات، فلابد أن يكون لا تابعاً ولا متبوعاً.

وحينما يُقال انّ الوجود منفرد، يراد بذلك انه ليس له مثيل ونظير، كما لا يمكن الحديث عن ضده. ويعتقد حسن بن حمزة انّ شهود الوجود، نوع من الادراك الذي لا ضدّ له، مثلما انّ حقيقة الوجود ليس لديها ضد. وقد أثار اشكالاً على هذا الصعيد ثم ردّ عليه.

وخلاصة الاشكال هي ان البعض يعتقد ان العدم ضد الوجود. وقد ردّ على هذا الاشكال بقوله انّ العدم لا يُعدّ ضد الوجود إلّا اذا عرض الوجود على

---

(١) هناك رسالتان لهذا العارف هما «الحكمة المتعالية» و«الفكر الروحي» طبعتا في باريس على يد الدكتور صالح عضيمة.

الماهية، لأن اولئك الذين يروون أنّ الوجود عارض على الماهية، يعتبرون الوجود عرضاً، وعدم عروضه على الماهية، ضده.

اي يمكن القول بتعبير آخر: انّ الوجود حينما يُعرض عن طريق الذهن والفكر، يُعدّ عدمه ضده. في حين انّ ما يدركه أهل الكشف والشهود من الوجود، يشمل الثبوت ايضاً. فهؤلاء يعتبرون العدم الاضافي موجوداً ايضاً، لانه موجود في الذهن، وما كان موجوداً ولأيّ اعتبار كان، لا يُعدّ معدوماً. في حين انّ العدم الصرف ـ أي ما لم يكن موجوداً ولن يكون ـ لا وجود له في أي ذهن، وهو ما لا يمكن الاشارة اليه ولا يمكن الحديث عنه حتى في الوهم. واذا كان كذلك فكيف بالامكان أن نزعم انّ العدم ضد الوجود؟

وعين عبارة حسن الشيرازي هي:

«...واما العلم الذي لا ضد له فهو شهود الوجود ولا ضدّ للوجود عند أهل الشهود. فان قيل العدم ضد الوجود قلنا: الوجود الذي العدم ضده هو الذي تقول الافكار أنه عرض للماهية وذلك عندهم عرض فضده عدم عروضه. وأما ما يفهمه أهل الشهود والكشف من الوجود فهو الذي يشمل الثبوت ايضاً به كل اعتبار فيدخل فيه العدم الاضافي لأنه موجود في الذهن، وأما العدم الصرف وهو ما لا كان قط ولا يكون ابداً ولا دخل في ذهن فذاك لا يقال له ذاك اذ لا حقيقة هنا تستحق أن يُشار اليها بوهم، فكيف يستحق أن يثبت حتى يكون ضداً للوجود؟»[1].

وانطلاقاً مما سبقت الاشارة اليه يتضح انّ الشيرازي حينما يتحدث عن شهود الوجود، انما يشير الى نوع من العلم المنزه عن كل ضد ومثل، ومن المسلّم به انّ الشيء اذا فقد الضد والمثل، لم يكن تابعاً ولا متبوعاً. والجدير بالذكر انّ شهود الوجود لا يتيسر إلّا بعين الوجود.

من هنا، لو يتحدث أحد عن مشاهدة الوجود، فانما ينظر ـ في الحقيقة ـ بعين

(١) المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠.

الوجود. وهذا ما دفع بالعرفاء من أصحاب المقامات العالية الى القول بأنّ كمال المعرفة، معرفة الحق. وتحدث الشيرازي عن كمال المعرفة وقسّمه الى ثلاث مراتب: الاولى معرفة الحق عن طريق معرفة النفس، والثانية معرفة النفس عن طريق معرفة الحق، والثالثة معرفة الحق عن طريق الحق.

ولو كان بمقدور أحد ان يعرف نفسه في هذه المراتب كافة وطبقاً لهذه الاعتبارات، لأفلح في معرفة الله في جميع أسمائه وصفاته. ولابد من الانتباه الى انّ النفس الانسانية في كافة هذه المراتب الثلاث، تمثل مرآة معرفة الله. والانسان يشاهد وجه الحق تعالى في مرآة وجوده. ويبرز الخطر الكبير والكارثة الرهيبة حينما يسوّد الهوى النفس الناطقة ويلوثها. ومن الواضح انّ حبّ الهوى في مثل هذه الحالات، يظهر في صورة حبّ الله، فيغلق باب ادراك الحقيقة بوجه الانسان. والانتباه الى هذا الامر، يشير الى مدى حاجة الانسان الى تزكية النفس وتهذيبها. ومن ينطلق في وادي المعرفة عن طريق الحكمة النظرية، لا يمكن أن يستغني عن الحكمة العملية.

ولا يخلو كلام السهروردي وصدر المتألهين من دقة وظرافة في الذهاب الى انّ النفس الناطقة وما فوقها انية محضة، ووجد الكثيرون صعوبة في فهمه بشكل دقيق.

وتبطأ حسن بن حمزة الشيرازي في التعبير عن هذا الرأي رغم اعتقاده الراسخ به، إلّا انه أفضى به آخر المطاف في حلّة شعرية حين تباحثه مع مفكري الموصل. وقد واجه حينئذ مجابهة حادة وانكاراً شديداً حتى انهم لعنوه وكفّروه. ولكي ينقذ نفسه من ورطة اللعن والتكفير اضطر الى تفسير كلامه، والتحدث بطريقة دفعت بعلماء الموصل الى الندم على تصرفهم السيئ معه، والاعتذار اليه عما بدر منهم بحقه.

وقال في تفسيره لكلامه انّ الحق تبارك وتعالى منفرد في الوجود، ولما كان من المتعذر الحديث عن وجود الغير بوجوده، لا يجوز اطلاق التابعية أو المتبوعية

عليه. والانسان هو الآخر منفرد في العدم طبقاً لاصله وجوهره. لأنه موصوف بالعدم في الازل، وعدّه الله تعالى معدوماً في بعض آياته، مثل:

﴿هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾[١].

﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾[٢].

وأفلح الشيرازي في تفسيره هذا ان يتخلص من مهلكة التكفير من جهة، كما لم يخرج فيه عن معايير أهل العرفان، لانهم يرون أن لا وجود غير الله، وهو الوجود المطلق، ووجود الكثرات والممكنات، انما هي شهود بلا وجود.

ويرى من يحمل مثل هذا التفكير صحة عبارة: «هو الحق»، لأنه حقيقة الوجود، وغيره ليس سوى شهود. كما يرون صحة عبارة «انا الحق»، حيث ليست هناك ثنوية. فهو حينما يتكلم بلغة الوجود، يرى نفسه معدوماً. والمعدوم من حيث هو معدوم، لا تابع ولا متبوع.

ويصدق هذا الكلام على الوجود ايضاً لأن الوجود المحض ـ وكما ذكرنا من قبل ـ منفرد ووحيد. والشيء المنفرد لا يتبع أحداً ولا يتبعه أحد. ولهذا يدور حديث الوجود حول اللاتابعية واللامتبوعية، ويمكن سماعه باذن وجودية أيضاً.

وقد يقال هنا: ما علاقة حديث الوجود بالانسان أو بما عبّرنا عنه بمرجع ضمير (انا)؟ والاجابة على هذا السؤال هي ذات الاجابة التي اوردناها في مطلع هذا المثال وقلنا انّ السهروردي وصدر المتألهين يعتقدان بأنّ النفس وما فوقها انيّة محضة.

ومن المناسب ان نشير الى عبارة للفيلسوف الالماني الكبير «مارتين هيدغر» قالها رداً على سؤال لـ «ريشارد ويسر»[٣] يقول: هل من حق منتقديك ان يعتقدوا بأنّ فلسفة هيدغر قد ركّزت على قضية الوجود بحيث تجاهلت الانسان

---

(١) الانسان، ١.

(٢) مريم، ٩.

(٣) R. Wisser.

في المجتمع كشخص؟

وأجابه هيدغر: هذا الانتقال، سوء فهم كبير، لأن الشرط الاول للسؤال عن الوجود واتساع هذا السؤال، هو تفسير معنى الـ «دازين[١]»، أي تعيين ماهية الانسان أو الماهية البشرية الخاصة. وأساس تفكيري يقوم بالضبط على ما يلي: الوجود أو ظهورية الوجود على تعبير آخر، بحاجة الى الانسان. أي انّ الانسان، انسان بمقدار وقوعه في ظهورية الوجود. ولهذا بالامكان النظر الى السؤال عن مدى انهماكي بالوجود وانشغالي عن الانسان، كسؤال قد انتهى، حيث لا يمكن في الحقيقة السؤال عن الوجود دون السؤال عن هوية الانسان[٢].

فالسؤال عن الوجود لا يجب ان يُنظر اليه من منطلق التفكير الانتزاعي فقط، وانما على اساس المشاركة الجادة للانسان في الوجود. فالانسان ليس متفرجاً على مسرح الحياة فحسب، وانما مشارك فيه ايضاً. وفلسفة الوجود ليست بالشيء الذي يمكن تحققه عن طريق المشاهدة والابتعاد عن الموضوع المشاهد. وانما تظهر من خلال مساهمة الانسان الكاملة في وجوده. والتحليل الوجودي، جهد لاظهار الوجود، أي الكشف عن اساس تلك الخصوصيات البارزة التي تميز موجود الانسان عن سائر انواع الموجودات. ويشير كلام سقراط الشهير الى هذا الامر بالذات حينما قال: «اعرف نفسك».

ومعرفة النفس كموجود، ليست بالامر الهين، على العكس مما قد يتصور البعض. اما حينما يدقق الانسان في الامر لابد أن يدرك بأنّ ما تصوره سهلاً في بادئ الامر، انما هو في غاية الصعوبة والتعقيد. فالوجود ليس شيئاً يقف أمامنا، وبامكاننا ان نصفه من الخارج. انما نحن موجودات لابد من وصفها وتوضيحها. وهنا تبرز مشكلة معرفة النفس والذات. وربما يمكن القول انّ الوجود يميل الى

---

(١) Dasein.

(٢) حوار مع مارتين هيدغر، ترجمة الدكتور شرف الدين الخراساني، المجلة الثقافية الفنية، بخارى، العدد ٥، ١٩٩٩.

اخفاء ما هو موجود في الواقع.

ولم يستخدم الفيلسوف الالماني هيدغر كلمة «الوجود[١]» بمعناها المتداول، وانما حدّدها بذلك النوع من الوجود المتعلق بالموجود البشري. فالانسان عنده، موجود يقف خارج نفسه[٢]، أي انه ليس رقماً من ارقام هذا العالم، وانما هو موجود منفتح على نفسه وعلى العالم. ولهذا يُعدّ مسؤولاً عن هذين الاثنين، ولابد له من صياغتهما الى حد ما.

الموجود الانساني، ليس كاملاً في وجوده أبداً. فالوجود في حالة حركة مستمرة، ولهذا لا يمكن أن يتبلور وصف كامل للانسان. والاجزاء المقومة لوجوده مستحصلة من الامكانات لا من خواص اخرى. والموجودات الاخرى ذات ماهية ثابتة الى حد ما. فقطعة الحجر ـ كمثال ـ بالامكان وصفها بشكل واف نوعاً ما من خلال فهرسة بعض الخصوصيات كاللون، والصلابة والتركيب الكيمياوي وغيرها. في حين لا توجد ماهية ثابتة من هذا النوع للانسان، والشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال حوله انه يصنع ماهيته من خلال تحقيق امكانياته أو اطلاقها، كما انه يعيش حالة الانطلاق من مقام الى مقام آخر، وهذا نفسه ما يدعو الى القول بأنّ ماهية الانسان، وجوده.

فالوجود، وجود الشخص نفسه. ومن الصعوبة بمكان بيان تفرّد الانسان هذا. فليس مهماً ـ مثلاً ـ لأيّ من الافراد قراءة اية نسخة من صحيفة ما، لانها جميعاً من نوع واحد، وتشبه كل نسخة النسخ الاخرى، ولهذا تُعدّ قراءة واحدة منها بمثابة قراءتها كلها. في حين انّ الشخص الانساني لا يمكن أن يحل محل شخص انساني آخر. فالموجود الانساني، يخاطب بواسطة الضمير الشخصي، ويتميز عن كافة الموجودات الاخرى. كما انه ليس مجرد موجود، وانما يعلم من هو، ومسؤول لأنه موجود. وهو موجود، ووجوده قضية لديه، ولهذا يتجلى سؤال

---

(١) Existence.

(٢) Ex- Sists.

الوجود فيه، والذي سيكون نقطة البداية للتحقيق حول الوجود بشكل عام.

وينطلق سؤال الوجود للسؤال عن الوجود، والسائل عن الوجود، ليس سوى الوجود. وهذا يعني انّ سؤال الوجود يحمل معنيين لا يجب غض البصر عنهما. بتعبير آخر: انما ينطلق سؤال الوجود لمعرفة السائل نفسه. والدليل على ذلك هو ذات ما أشرنا اليه من قبل وقلنا ان الانسان وجوده قضية لديه، ولهذا لابد له من معرفة من هو، انطلاقاً مما لديه من حرية ومسؤولية.

ولو حظي هذا السؤال باهتمام أساسي، فلابد أن يفضي الى السؤال عن الوجود العام. وقد يقال هنا انّ السؤال عن الوجود، خاص بالدائرة الفلسفية، والفلاسفة هم الوحيدون الذين بامكانهم التحدث بهذه اللغة، ولهذا لا يمكن ان نعتبر هذا الامر، قضية انسانية عامة.

وقيل في الرد انّنا لا نعرف فرداً أو شخصاً إلّا وجابه هذا السؤال بقوة خفية مرةً على الاقل وربما اكثر، رغم انه قد لا يشعر بتأثير ما خلّفه عليه ما هو في شعاع هذا السؤال.

وطالما نستخدم أفعال الكينونة في كلامنا، بل من المتعذر علينا صناعة هذا الكلام وانتقال المعاني بدونها. ولهذا علينا ان ندرك معنى هذه الافعال، إلّا اننا ما ان ننبري لادراك معنى الكينونة أو الوجود، حتى نجابه مشكلة كبرى[1].

صحيح انّ مفهوم الوجود، مفهوم بديهي وواضح، إلّا اننا نعلم من جانب آخر انه ليس مثل المفاهيم الماهوية، وليس بالامكان الاشارة الى حقيقة الوجود كما هي. والانسان يعجز عن بلوغ سر الوجود بشكل مباشر وبالاستعانة بالمفهوميات. ولا تقع قضية الوجود تحت أي من المعقولات المعروفة. وليس بامكاننا ان نقف في الخلف وندرس الوجود على نحو آفاقي. فالوجود ـ وكما ذكرنا مراراً ـ لا يمكن لاحد أن يبلغه إلّا عن طريق الحضور والمشاهدة.

---

(١) راجع كتاب مارتين هيدغر، تأليف جان ماك كواري، ترجمة محمد سعيد الحنائي، طهران، هرمس، ١٩٩٨.

وحينما يخطو الانسان في مرحلة الحضور، يزول الفاصل بين العالم والمعلوم، ولا يُعدّ هناك وجود لثنائية عالمي العين والذهن. فالعالم في عالم الحضور، ذات المعلوم، ولا وجود للثنوية والاجنبية. ولا يُحاط عالم الحضور في قالب التصور والتصديق، وليس بمقدور المرء ادراك ذاته عن طريق القوالب التصورية أو التصديقية. ورغم هذا لا يساور أحداً الشك في عدم امكانية التحدث عن الادراك في حال عدم تحقق عالم الحضور. فكل فرد انساني بامكانه كشخص الارتباط بعالم الوجود عن طريق ادراكاته التصوريه والتصديقية. كما انه وفي ذات الوقت الذي يقيم علاقة مع عالم الوجود، يعلم جيداً انه هو الذي يستدعي عالم الوجود الى محكمة تحكيم عقله.

ولاريب في انّ عالم الوجود حينما يحضر لدى الشخص العالم، فلابد ان يحضر الحضور ايضاً. إلّا انّ حضور الحضور، لا يُعدّ من العلم الحصولي ومن نمط التصور والتصديق، انما يُعدّ مصدراً لكل معرفة. نريد القول انّ النفس الناطقة ليست خفية عن ذاتها، وانها تعلم ذاتها في نفس الوقت الذي تعلم فيه غيرها. وهذه المعرفة بالذات، هي التي تعدّ مصدراً لمعرفة الغير.

ولا معنى لمعرفة الغير وعدم معرفة الذات، ولا يؤمن أهل البصيرة بمثل هذا الكلام. ومن هنا ندرك انّ النفس الناطقة غير فاقدة لذاتها، ويتحقق الحضور السرمدي في دائرة تجربة الانسان من خلال عدم احتجاب النفس عن النفس.

وقد يقال انّ ما يُدعى بعالم الحضور والشهود، انما هو تجربة شخصية، ولا يمكن اضفاء الاعتبار على التجربة الشخصية لعدم كونها قابلة للتعميم والانتقال الى الغير على صعيد المعرفة. وقيل في الرد: يُعدّ شهود الوجود وعالم الحضور، ادراكاً شخصياً، لكن لا يمكن وضع هذا النوع من المشاهدة في موضع المشاعر النفسية، لأن هذه المشاعر تتحقق في شروط خاصة، ومن الممكن زوالها باختفاء هذه الشروط، في حين يتحقق باستمرار حضور النفس الناطقة لذاتها، وهو ما يعدّ نقطة البداية، ولا يؤدي تغير الظروف الى زوال هذا الحضور.

بتعبير آخر: حضور النفس للنفس والذي يمكن ان يُعدّ بداية مشاهدة الوجود، لا يمكن ان يُنظر اليه كشعور نفسي وان عُدّ ادراكاً شخصياً. ويتحقق هذا الحضور والمشاهدة عند الاشخاص رغم انّ الكثيرين منهم قد لا يلتفتون اليه.

وعدم الالتفات الى هذا الحضور والمشاهدة أدى الى ظهور نوع من الاشكال على صعيد علم الوجود، ودفع بالاشخاص الى مواجهة شيء من الاضطراب والتشوش. ومن هنا ندرك حاجة الانسان الى الانتباه واليقظة كي يتمكن من الالتفات الى ذلك الحضور والمشاهدة.

ويعتبر كبار العرفاء «اليقظة»، القدم الاولى في طريق سلوك الحق. والتفت ابن سينا الى هذا الامر من خلال استعراض فكرة «الانسان المعلق» والتي هي فكرة مهمة وأساسية. وقد أطلق على كتابه اسم «الاشارات والتنبيهات»، انطلاقاً من هذا المنطلق الفكري. ويريد من ذلك انّ الاهتمام بقضية الوجود لا يتحقق إلّا من خلال الانتباه واليقظة. ومن هنا يمكن أن نفهم ايضاً اسلوب كلام الحكماء الالهيين وطريقة بيانهم. ولاريب في انّ هؤلاء يتحدثون بلغة الاستدلال وطريقة البرهان، إلّا انهم لا يتجاهلون التوصية بتهذيب النفس وتزكيتها، ودعوة المتعلم الى عمق الباطن والطباع التامة.

واهتم فيلسوف الاشراق الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي بهذه القضية ايضاً وأشار اليها في بعض آثاره. وقال انه حينما يقارع العلم ولا يحصل من خلال البحث والتحقيق في الكتب والاقوال إلّا على القليل من الحل، يغوص في بحر التفكير وأعماق الرياضة الفكرية. وقد غلبته في ليلة ما خلسة شبيهة بالنوم. وملأه وهو في تلك الحالة طيف من اللذة، وبرقت عنده بارقة، وتألّق لديه نور. وظهر في ذلك النور شيخ في صورة انسان. وحينما ألق نظرة عليه أدرك انه سكون أرواح العقلاء وزعيم الحكمة، المعلم الاول، الذي ظهر في هيأة عجيبة في ساحة الشهود. فأخذ يداعبه بوجه طليق ولطف حتى زالت حيرته ودهشته، وتبدلت وحشته الى أُنس وهدوء. وحينما عاد الى نفسه، شكا اليه صعوبات العلم فأجابه:

انك لو عدت الى نفسك وسألت ذاتك فلا شك انك ستجد الجواب. فسأله: وكيف ذلك؟ فأجابه: الست أنت الذي تدرك نفسك؟ فهل هذا هو ادراك الذات بالذات أم ادراك الذات بغير الذات؟ فاذا كان هذا الادراك للذات، بغير الذات، فمعنى هذا انّ هناك قوة اخرى تدركك، ولست انت الذي تدرك نفسك.

واذا كان الامر كذلك فلابد أن يثار السؤال عن هذه القوة الاخرى والذات الاخرى التي هي بمثابة العامل الحقيقي لادراك الذات. فهل هذه القوة أو الذات هي التي تدرك نفسها، ام بحاجة الى عامل آخر من اجل الادراك؟ وهكذا سيطول الكلام عن عامل الادراك، وهو امر محال.

والفرض الآخر انك تدرك ذاتك بواسطة الاثر أو الصورة التي تحصل عليها من حقيقة ذاتك. ويستحيل ان تدرك حقيقة ذاتك بدون واسطة هذه الصورة.

فقال له: لا أنكر بأنني لا أدرك نفسي مباشرة وانما بواسطة الاثر ومن نافذة الصورة الحاصلة عن التصور والتصديق. فقال: اذا كان هذا صحيحاً، ففي حالة عدم مطابقة الاثر والصورة الحاصلة مع ذاتك، لن تكون هذه الصورة تجلياً لذاتك، مما يعني انك لم تدرك ذاتك في هذه الحالة.

فاختار السهروردي الافتراض الثاني وقال: الصورة التصورية أو التصديقية المنطبقة مع ذاتي الخاصة، هي التي تحمل صفاتي الخاصة والمعبرّة عن ذاتي.

فقال: انّ كل صورة ترتسم في الذهن، كلية. ومهما قيّدت صورة الذات بمفاهيم وصفات ومشخصات صورة اخرى، تظل كلية ايضاً لعدم امتناعها عن الكثرة والاشتراك. كما انها لا تسقط عن الكلية والعموم في حدّ المفهومية حتى لو مُنع المفهوم الكلي عن الاشتراك في الصدق بمانع خارجي وانحصر مصداقه في فرد واحد. والحقيقة التي لا يمكن نكرانها هي انك مدرك لذاتك التي لا نظير لها، هذه الذات التي في منأى عن كل اشتراك وعموم.

والنتيجة هي انّ هذا الادراك الخاص الذي لديك عن ذاتك الوحيدة غير القابلة للعمومية والاشتراك، لا يمكن ان يكون قد حصل عن طريق صورة

تصورية وتصديقية. أي ان ادراك الذات ليس بالصورة قط.

فقال: كيف تقول ان ادراك الذات ليس بالصورة في حين اني اتصور دائماً مفهوم «انا» كصورة معبّرة عن ذاتي؟ فقال: انّ مفهوم «انا»، من حيث هو مفهوم «انا» وصورة لحقيقة عينية، مفهوم كلي لا يمتنع عن الاشتراك والعموم. ولابد أن تعلم انّ «الجزئي» ـ من حيث هو جزئي فقط ـ كلي ومشترك. وعلى هذا الاساس تُعدّ مفاهيم مثل «هذا»، و«ذاك»، و«أنا»، و«نحن»، و«هو»، مقولات وكليات تتمتع بالعمومية والاشتراك المفهومي، رغم رجوعها الى الجزئيات[1].

وهكذا نرى انّ السهروردي قد اخذ عن أرسطو ما كان يبحث عنه، خلال خلسة فيما تشبه الرؤيا، وبحث عن مبادئ افكاره في نوع نظرته ونمط تفكيره. وما عبّر عنه ارسطو خلال ذلك الحوار، هو ذات الشيء الذي جرى من ضمير السهروردي وتفجّر عن سر سويدائه. ويمكن القول في الحقيقة انّ طباع السهروردي التامة وسرّه الكامن هما اللذان ظهرا في صورة أرسطو، وانه انما تحدث مع جانبه الآخر وصورته الثانية.

بتعبير آخر: انّ هذا كان حديثاً فلسفياً ظهر على شكل حوار ثنائي. وكان بامكانه ان يظهر بين السهروردي وافلاطون ايضاً، لأن السهروردي ليس غير غريب على افلاطون فحسب، وانما كان أكثر استئناساً به من ارسطو أيضاً. غير انّ هذه القصة تشير الى انه قد رأى مخاطبه المناسب في ارسطو، واراد أن يتحدث في هذه المسألة اليه دون غيره. والتناسب بين السهروردي وأرسطو في هذا الحوار يتمثل في الطابع الاستدلالي، وتحدث الاثنين وفقاً للمبادئ المنطقية.

ويُماط اللثام عن هوية السهروردي في هذه الخلسة أكثر من أي مكان آخر، لأن فلسفة السهروردي الاشراقية ورغم الاهمية الكبرى التي توليها للمكاشفة والحضور، تستند الى الاصول الاستدلالية والمعايير المنطقية ايضاً. وقد اشار

---

(١) تعريب عن ترجمة لكلام للسهروردي اوردها الدكتور مهدي الحائري في مقدمة كتاب «آگاهى وگواهى» أي الادراك والشهادة.

السهروردي في كتابه «كلمة التصوف» الى شروط حصول حالة الخلسة، وانبرى لتوضيحها، فقال:

«من أدام فكره في الملكوت وذكر الله ذكراً صادراً عن خضوع، وتفكّر في العالم القدسي فكراً لطيفاً لا يلبث زماناً طويلاً حتى تأتيه خلسات لذيذة كالبرق..»[1].

وتحدث هذا الفيلسوف الاشراقي في أكثر آثاره عن المعايير المنطقية ايضاً، لا سيما على صعيد المغالطات التي طرأت لاهل الفكر.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح انّ السهروردي وفي ذات التزامه بالمعايير المنطقية، وانسجامه مع أرسطو في طريقة الاستدلال، يعتمد على عالم الحضور وادراك «الذات» المباشر ايضاً، ويعدّه أساس معرفته. وقد بدأ عمله الفلسفي، بالادراك الحضوري للذات، والذي يُعدّ مشاهدة بلا واسطة، ويرى تقدم العلم الحضوري الذي يمكن تسميته بنور الوجود، على العلم الحصولي، ويعتبره مصدر كل نوع من انواع الادراك. والثقة التي لدينا بوجودنا ليست ناجمة عن المفاهيم العقلية، وانما عن الحضور بدون واسطة، والشهود المباشر.

وهذا الشهود المباشر، هو الذي استندنا اليه في بداية هذا المقال، وقلنا انّ مرجع الضمير «أنا» يُعدّ أساس التشخص. ومن علائم هذا التشخص، عدم وجود صيغة جمع لكلمة «أنا» وامتناع استخدامها بصورة الجمع. والدليل على ذلك هو انّ كل غير «أنا»، ليس «أنا»، وانما «هو».

وعلى هذا الاساس لا يمكن لـ «أنا» أن تُجمع في اية صيغة من صيغ الجمع، وقد التفت علماء اللغة والادب الى هذه الحقيقة، ولم يتحدثوا عن صيغة جمع للمتكلم وحده رغم تحدثهم عن جمع المفردات كافة. ولصيغة المتكلم مع الغير، قصة اخرى، لا يجب النظر اليها من زاوية جمع المتكلم وحده.

---

(١) كلمة التصوف، من مجموعة رسائل شيخ الاشراق الثلاث، تصحيح الدكتور نجف قلي حبيبي، ص ١١٨.

ولم يتحدث السهروردي في كتاب «حكمة الاشراق» فقط عن الادراك الحضوري للذات ومشاهدة الوجود المباشرة، وانما اكد عليه في سائر آثاره أيضاً وعدّه أساس معرفته. ودعا في آخر كتاب «كلمة التصوف» القارئ الى قراءة القرآن بطريقة خاصة:

«وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف. واقرأ القرآن كأنه ما أُنزل إلّا في شأنك فقط[1]».

ويُستشف من ظاهر كلام السهروردي انّ لديه موقفاً خاصاً في معنى التفسير لا ينسجم مع ما يقوله سائر المفسرين.

انّ ما ذهب اليه على هذا الصعيد ينمّ عن كون حقيقة التفسير أمراً فردياً وشخصياً ولا يمكن عدّه أمراً عاماً وشاملاً. وهذا النمط الفكري ليس جديداً في العالم الاسلامي، ويمكن ان نجد نظيره في كلمات سهل الشوشتري وابي طالب المكي.

وورد في المقالة الرابعة عشرة من المقالات السالمية: «ان الله يقرأ على لسان كل قارئ وانهم اذا سمعوا القرآن من قارئ فانما يسمعونه من الله»[2].

وهكذا نلاحظ ان هناك شبهاً كبيراً بين هذه العبارة وبين ما أورده السهروردي في آخر رسالة «كلمة التصوف». واذا ما اردنا ان نجد معنى صحيحاً ومعقولاً لهذه العبارة ولما ذهب اليه السهروردي. فلا بد لنا من القول بأن الله يخلق الحروف والالفاظ والمعاني المقروءة منذ أن يشرع القارئ في قراءة القرآن والى أن ينتهي.

ولا بد من الالتفات الى ان هذا النمط الفكري، يختلف عن النمط الفكري السائد بين الناس. ومن الطبيعي ان تختلف آثار ولوازم هذا النمط الفكري عن الآثار واللوازم المترتبة على النمط الفكري الآخر.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٢) شخصيات قلقة في الاسلام، عبد الرحمن بدوي، ص ١١٦.

وفي النمط الفكري الذي عليه السهروردي، يتغير التاريخ؛ والزمان ليس بامكانه ان يُعرَض بصورة خطية.

اما في النمط الفكري السائد لدى اغلب الناس، تقع الحوادث التاريخية بصورة متعاقبة ومتلاحقة، ويتحرك الخط الطولي للتاريخ بصورة افقية. وفي هذا الخط الطولي، تتصل كل حادثة بسلسلة من الحوادث الماضية، وتُعد بمثابة مقدمة للحوادث التي ستقع في المستقبل. في حين نرى من خلال المنطلق الفكري عند السهروردي ان ارادة الله تعالى هي التي تتحكم في كافة الاحوال والحوادث، ويكشف وجود كل حدث عن دور المشيئة الالهية. أي ان الله تعالى وفقاً لهذا النمط الفكري، يظهر في كل مكان وحال. والله تعالى ليس سوى الذات الصمدية والسرمدية المقدسة. وحينما يُعد كل شيء ظهوراً لله تعالى، تعد كلمة «أنا» هي الاخرى ظهوراً له ايضاً مُنِح بشكل محدود ومؤقت لمؤمن صالح. ومن هنا ندرك انسجام مواقف السهروردي مع ما أبداه من افكار وآراء في مجال «النور» الذي يُعد أساس فلسفته. فالنور عنده ظاهر بالذات ومظهر لغيره. ومن المسلَّم به ان الشيء حينما يكون ظاهراً بالذات ومظهراً لغيره، لا يمكن أن يُنظر اليه كأمر غائب يُشار اليه بـ«هو».

ومن هنا تُعد «أنا» الالهية، حقيقة محضة وهوية صرفة ظاهرة بالذات ومظهرة للغير. ومن مُنِحت له «أنا» بشكل مؤقت ومحدود، عليه أن لا يرى نفسه في موقع «أنا» الالهية.

من الجدير بالذكر ان الحق تعالى لا يُعرف إلّا عن طريق الحق، وعين الحق، هي الوحيدة التي تبصر الحق. ويتحدث اولئك الذين نالوا مقام المعرفة، عن الظهور الذاتي للحق. وهذا ما يمكن ملاحظته في قول العارف الشهير الحسين بن منصور الحلاج: «اللّهم انك المتجلي عن كل جهة المتخلي من كل جهة بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك».

فحينما يستولي الله الحق على القلب، يخليه من غيره. ولهذا يقول الحلاج في

موضع آخر: «رأيتُ ربي بعين قلبي، فقلت من أنت؟ فقال: انت». ويقول أيضاً انه لن يتوقف عن السباحة في بحر العشق، وسيظل يعلو ويهبط مع الامواج، إلّا انه حينما يغطس في قعر البحار، فليس هناك حينئذ من ساحل، وانما سيأخذه العشق معه»[١].

ويقول الشيخ محمود الشبستري في الباب الاول من كتاب «حق اليقين» الذي أفرده للحديث عن مقام معرفة الله وظهوره الذاتي:

«كل نفس ناطقة، تدرك وجودها اما بالقوة أو بالفعل. وهذا يستلزم ادراك الوجود المطلق العام الاوضح من الخاص». ويضيف: «إدراك الوجود مقدم على ادراك النفس»، كما يؤكد بأن معرفة الله تعالى، فطرية عند الذوات. كما ان الفطرة غير قابلة للتغيير.

وهكذا نرى ان الشبستري يعتقد بتقدم معرفة الحق تبارك وتعالى على معرفة النفس، لأن معرفته ادراك للوجود المطلق، في حين ان معرفة النفس ادراك للوجود المقيّد. ولا ريب في ان ادراك الوجود المطلق أوضح من ادراك الوجود المقيد، لأن الوجود المقيد هو عين الوجود المطلق مع شيء من التعيّن. أي هبوطه من مقام الاطلاق والشمول الى مرتبة التقيد والتعين.

وعلى هذا الاساس يمكن القول أن معرفة الوجود المطلق، كامنة في معرفة الوجود المتعين. ولم يكن الشيخ محمود الشبستري (ق ٨ هـ) هو الوحيد الذي ادرك وحدانية الله وفردانيته الى حد الفناء فيها، وانما كان العارف المعروف في القرن السابع الهجري، أي جلال الدين المولوي، يرى وفي موقف منسجم مع الحلاج ان قول «أنا الحق» أشد خضوعاً من قول «عبد الله»، لأن أي اثر من النفس لا يبقى في الصورة الاولى كي تدعي التمايز بينها وبين الله، بينما يؤيد الشخص في الثانية موجوديته كفرد مستقل يتبجح بعبوديته لله.

دراسة آثار سائر العرفاء تكشف عن اهتمامهم بكلام الحلاج الشبيه بالشطح،

---

(١) راجع كتاب الحلاج، تأليف هربرت و.ميسن، ترجمة الدكتور مجد الدين كيواني.

واستئناسهم بأفكار هذا العارف الورع المضحي. ولا شك في ان العرفاء ليسوا على وتيرة واحدة، وتختلف طبيعة فهم أصحاب الصحو في هذا الباب عن أصحاب السكر. وقد تحدث العارف الشاعر الشهير حافظ الشيرازي في شعر له عن الحلاج فأثنى عليه، إلّا انه ادانه ايضاً. وتمثلت إدانته له في انه أفشى أسرار أهل الحقيقة. والمطلعون على تاريخ العرفان الاسلامي بامكانهم سماع أصداء كلمات الحلاج الشهيرة من آثار كبار العرفاء.

والجدير بالذكر ان كلمات الحلاج لم تنعكس في آثار اهل العرفان فقط، وانما استعرضت آثار كبار الفلاسفة، الافكار المستشفة من معنى ومضمون تلك الكلمات ايضاً، وانبرت لدراستها دراسة دقيقة.

ويعد الشيخ شهاب الدين السهروردي من بين أشهر الفلاسفة المهتمين بأفكار الحلاج، وعبّر عنه في آثاره بـ«فتى البيضاء». وقد اراد من خلال كلمة «فتى» الاشارة الى فتوته وجرأته في طريق الحق من خلال العرفان والعقل الخالد، كما دلّ بكلمة «البيضاء» على البلدة التي وُلد فيها والواقعة في فارس بايران. وقد عبّر من خلال ذلك ايضاً عن اهتمامه بالحكمة الخسروانية في ايران القديمة.

ويعتقد السهروردي ان حقيقة النور السرمدي ـ وفي ذات الوحدة ـ تظهر في تجليات مختلفة وصور متعددة. ويرى ان الحلاج، أحد الشخصيات الكبرى وحامل الحكمة المشرقية والذي تجلت الخميرة الازلية في وجوده. لهذا نجد آثار افكار الحلاج منطبعة في العديد من مصنفاته، مثل كلامه على صعيد الفناء الذي جاء في مصنفه «كلمة التصوف»: «والمعرفة اذا كملت أفضت الى المحبة، والمحبة اذا تمت استدعت المعرفة»[١].

اي ان السهروردي يرى ان السالك لا يفكر في مقام المحو والفناء إلّا بالمحبوب فقط. أي لا يُمحى ويفنى إهتمام السالك بغير المحبوب الازلي فقط، وانما لا يفكر حتى بفنائه في المحبوب ايضاً. ولا بد من الالتفات الى ان عنوان «الفناء في

(١) كلمة التصوف، ص ١٢٧.

المحبوب»، مقام منسجم مع المعرفة، في ذات ارتباطه بالمحبة. لأن المعرفة الكاملة تستلزم المحبة، مثل استلزام المحبة التامة للمعرفة.

ويرى هذا الحكيم الاشراقي ان عالم المعرفة، انما هو عالم الحضور، في حين بامكان عالم الحضور أن يقترن في مقام الغيبة، بالغيبة عن عالم الحواس. وقد عكس بيت شعري لاهل العرفان العلاقة بين عالم الغيب وعالم الحس، فضلاً عن العلاقة بين «أنا» النفسانية و«أنا» الالهية ايضاً:

إذا نأى عـذّبني وإن دنا قـرّبني
إذا تـغيبتُ بـدا وإن بدا غـيّبني

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول ان كلمة الحلاج التي قالها من على خشبة الاعدام أي «أنا الحق»، تختلف عن كلمة الكفر التي قالها فرعون في مواجهة أهل التوحيد وعبّر بها عن عدائه السافر للحقيقة.

فكلمة الحلاج تبدو قريبة في الظاهر والصورة من كلمة فرعون، إلّا انها تبتعد عنها أقصى ما يكون البعد من حيث الباطن والمعنى الواقعي. فاذا كانت كلمة فرعون كفراً محضاً وشركاً صريحاً، تقوم كلمة الحلاج على أساس توحيد الله ووحدته. ويقول أرباب المعرفة عادة بأربع درجات توحيدية عبّروا عنها بأربع كلمات هي:

١ ـ لا اله إلّا الله.
٢ ـ لا هو إلّا هو.
٣ ـ لا أنت إلّا انت.
٤ ـ لا أنا إلّا أنا.

فكلمة التوحيد قد ظهرت في الجملة الاولى بالاسم الظاهر، وتم فيها سلب معنى الالوهية عن كل شيء آخر عدا «الله» تعالى. فيما استخدم في العبارات الاخرى الضمير بدلاً من الاسم الظاهر. ولا يخفى على أهل الادب ان الضمائر، جزء من المعارف ولم يقل أحد انها من النكرات. لهذا حينما يتحدث أحد عن

التوحيد بجملة «لا هو إلّا هو»، يريد أن ليس هناك «هـو» آخـر غـير «هـو» الالهي. وحينما يتحدث عن التوحيد بجملة «لا اله إلّا انت» انما يؤكد على اقتصار «انت» الالهي على الله، وعدم تحقق أي «انت» غيره في الواقع ونفس الامر.

وليس يخاف على أهل البصيرة ان درجة الحضور التوحيدية في الجملة الثالثة، تفوق بكثير ما هي عليه في الجملتين الاولى والثانية. لأن الله تعالى قد أُشير اليه في الاولى بالاسم الظاهر، وفي الثانية بالضمير الغائب. ومن المسلّم به ان درجة الحضور في الخطاب اكبر بكبير مما هي عليه في معنى الاسم الظاهر ومفاد الضمير الغائب. فالضمير الغائب يشير الى أمر بعيد، في حين يرافق الاسم الظاهر شيء من الانتزاع، في حين ان كلمة «انت»، خطابية، ولا وجود للـبعد والانـتزاع في الخطاب.

ورغم ذلك لا يمكن أن تُقاس درجة الحضور في الجملة الثالثة بدرجة الحضور في الجملة الرابعة، ولا تُعد من نمطها ولا من سنخها. لأن الجملة الثالثة تقوم على أساس الخطاب، ولا شك في ان الخطاب متى ما تحققت، لا بد وأن يكون هناك فاصل بين المخاطِب والمخاطَب. ولا شك ايضاً في أن القول بالثنوية، يُعد نوعاً من الشرك. ويمكن القول على هذا الاساس ان الجـملة الرابعة، افضل من غـيرها للتعبير عن التوحيد. وقد عبّر الحلاج بهذه الكلمة ايضاً عن فكرته التوحيدية.

ولازالت كلمة الحلاج تدوي في سماء الثقافة العرفانية والفلسفية الاسلامية منذ ما يربو على ألف عام، وانبرى المؤيدون والمعارضون لمناقشتها. ولسـنا بـصدد الحديث عن المعارضين والمؤيدين ولا عن ادلة المعارضين وبراهينهم. وانما نؤكد فقط على ان عدداً كبيراً من كبار الفلاسفة قد انبرى للتأمل فيها وإبداء نوع من التعاطف والاتفاق مع الحلاج.

ويُعد فيلسوف القرن الحادي عشر الهجري الكبير صدر المتألهين، مـن بـين المستأنسين جداً بفكرة الحلاج وكلماته والمتأملين فيها. وكان يؤمن ايماناً راسخاً باصالة الوجود. ولا شك في ان المؤمن باصالة الوجود، لا يمكنه ان يتجاهل قضية

وحدة الوجود. اما هل انه يؤكد على الوحدة التشكيكية للوجود ام على الوحدة التشخصية للوجود، فهذا ما يجب تناوله في موضع آخر. ولكن مهما قيل على هذا الصعيد، لا يمكن نكران إصراره على الادراك الشهودي للوجود واتخاذه أساساً لفكره. فهو يؤمن ان التشخص لا يتحقق إلّا بالوجود؛ وادراك الوجود لا يتحقق إلّا عن طريق المشاهدة الحضورية.

واذا علمنا ان هناك اتحاداً دائماً في الادراك الحضوري بين المدرِك والمدرَك، فلا بد أن نفهم مدى القرب بين صدر المتألهين والحلاج، لا سيما وانه يتفق مع السهروردي على العلم الحضوري للنفس الناطقة بذاتها. وقد عبّر عن ذلك في تعليقته التي كتبها على «حكمة الاشراق» الذي صنّفه هذا الحكيم الاشراقي.

واشرنا فيما مضى الى مدى انس السهروردي بالحسين بن منصور الحلاج. والآن وعلى ضوء تأييد صدر المتألهين للقرابة الفكرية بين السهروردي والحلاج، يمكن القول باستئناس هذا الفيلسوف الشيرازي الكبير بأفكار الحلاج وسعيه لتوضيحها.

بتعبير آخر: ان فلسفة صدر المتألهين ليست غريبة على افكار الحلاج، وانما قطعت خطوات مؤثرة لتأييدها.

التشكيك في الوجود

رأينا في البحوث السابقة كيف اعتمد صدر المتألهين على مبدأ اصالة الوجود بوحي من العمق الفكري، والصلابة الناجمة عن الثقة بالنفس، وكيف سعى للبرهنة عليه ببراهين قوية ورصينة. وما ذهب اليه في هذا المجال، يُعد ما لا سابقة له. ولا نعرف أحداً قد تحدث قبله بهذا الاسلوب على صعيد اصالة الوجود.

ولابدّ وأن يفرز مبدأ اصالة الوجود ـ ومثل أي مبدأ فلسفي آخر ـ سلسلة من اللوازم والآثار والنتائج التي لا يمكن للشخصية الفكرية أن تتجاهلها. وهي آثار ولوازم كثيرة، وليس من العبث القول بأن الكثير من المفكرين لم يقفوا عليها حتى الآن. وتعد قضية الاشتراك المعنوي للوجود والتشكيك، من بين الآثار والنتائج الناجمة عن القول باصالة الوجود. فالذي يتحقق لديه ادراك صحيح لمعنى اصالة الوجود، فلا بد أن يدرك كيفية شمول وبساطة الوجود أيضاً. وتتصل وحدة الوجود بهذه القضية ايضاً، ويتعين موقع التشكيك على أساسها.

فالوجود يُعد من اهم القضايا التي يبحثها الفكر الفلسفي، وتحظى مفاهيم من قبيل الواحد والكثير بأهمية اساسية فيها. ويُثار بين المفكرين والفلاسفة سؤال أساسي على صعيد هذه القضية القديمة الصاخبة وهو: كيف يمكن للحقيقة الواحدة

ان تظهر في قالب الامور الكثيرة وتكشف عن وجهها، في عين الاحتفاظ بوحدتها؟

ويدرك العقل البشري بشكل بديهي واضح تحقق نوع من السنخية بين كل موجود وآخر، ولا يمكن العثور على هذه السنخية بين الموجود والمعدوم. وهذه السنخية المتحققة بين الموجودات، هي ذات الشيء الذي يوجب اشتراكها في مفهوم ما. ومن هنا ندرك ان النزاع بين انصار الاشتراك المعنوي للوجود وانصار الاشتراك اللفظي، ليس نزاعاً لفظياً، ولا تقتصر هذه القضية على اطار اللفظ والمفهوم. ويشير صدر المتألهين الى أمر جدير بالاهتمام ويقول: حتى لو افترضنا وقوع عدد من الموجودات وما يُعد معدوماً، تحت ظل مفهوم واحد، ودلّ عليها لفظ واحد، فلا يمكن للمناسبة الناجمة عن الاتحاد في الاسم بين الموجود والمعدوم، ان تكون كالمناسبة أو السنخية المتحققة دائماً بين الموجودات.

ويرى هذا الفيلسوف المتأله اعتقاد حتى اولئك الذين ينكرون الاشتراك المعنوي للوجود، بهذه الفكرة دون أن يعلموا، لأنه لو كان كل موجود، غريباً بشكل كلي على الموجود الآخر وغير متناسب معه، فلا يبقى هناك شيء كي نقول ان الموجودات لا تشترك فيه، وانما سنواجه في مثل هذه الحالة سلسلة من المفاهيم غير المحدودة واللامتناهية. ولا بد لنا كي نعلم هل هي مشتركة فيما بينها ام لا، من دراسة كل منها على حدة.

ومن المسلّم به على صعيد آخر اننا لسنا بحاجة لادراك الاشتراك في الوجود، الى دراسة المفاهيم اللامتناهية واللامحدودة، فضلاً عن عدم وجود امكانية لتحقق مثل هذه الدراسة. من هنا وعلى ضوء عدم الحاجة لدراسة هذه المفاهيم التي لا نهاية لها، واستحالة القيام بها، ندرك ان الاشتراك في الوجود اشتراك معنوي، ويجري حمله على الموجودات بنحو التشكيك.

ولا يرى صدر المتألهين نوعاً من السنخية والتناسب في الوجود على صعيد الموجودات كافة فحسب، وما يتمخض عن ذلك من فكرة الاشتراك المعنوي

للوجود، وانما يرى ذلك ايضاً على صعيد الوجود الرابط ايضاً. فيعتقد ان الرابط في كافة الاحكام والقضايا، انما هو من سنخ الوجود ايضاً، ولا يلحق اختلاف الموضوعات والمحمولات في القضايا، ضرراً بوحدة معنى الرابط بينها.

بتعبير آخر: صحيح ان كل قضية تختلف عن القضية الاخرى من حيث الموضوع والمحمول، إلّا ان الرابط بين الموضوع والمحمول ذو معنى واحد في كافة القضايا رغم كل ما بينها من اختلافات. وهذه الوحدة في الرابط والتي تُعد نوعاً من الوجود، يمكن ان تكشف النقاب عن معنى الاشتراك المعنوي للوجود[١].

ويعلم صدر المتألهين جيداً ان هذا الاستدلال في اثبات الاشتراك المعنوي للوجود قابل للنقاش، وبامكان أهل الجدل إثارة الاشكالات عليه. إلّا انه مع ذلك يؤمن برجحانه على سائر الادلة من وجهة نظر أهل الانصاف.

والنقطة الجديرة بالملاحظة هي انه وبالرغم من تأمله في الوجود المحمولي لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود، فقد نال هذا الهدف عن طريق الوجود الرابط ايضاً. إلّا انه لم يشر هل ان الوجود الرابط، من سنخ الوجود المحمولي، ام عدم وجود اية سنخية وتماثل بينهما، رغم انه قد التفت الى هذا الامر في موضع آخر، سنتطرق اليه في فرصة مناسبة. ولا بد من الانتباه الى ان بحث التشكيك والقبول بوجود الاختلاف بين مصاديق الوجود، يساعد على حل مشكلة الوجود الرابط والوجود المحمولي. والقضية الاساسية في التشكيك هي أن لا نخلط بين تفاوت المراتب في الوجود وتفاوت المراتب في مفهومه. وعلينا ان نعلم على وجه الدقة ان التفاوت في المراتب والاختلاف في الشدة والضعف، يتصل بحقيقة الوجود، ويُعد ملك الوجود المطلق.

ومن هنا نعلم ان التفاوت في شدة وضعف مفهوم الوجود واختلاف مراتبه، أمر عرضي. والتشكيك في مفهوم الوجود لا يتحقق إلّا تبعاً للتشكيك في حقيقة الوجود. وأشار صدر المتألهين الى هذا المعنى حينما قال ان الوجود بحسب المفهوم،

---

(١) صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، ج ١، ص ٣٦.

امر عادل وشامل يُحمل على الموجودات مع نوع من التفاوت بالشدة والضعف[١].

وهكذا نرى ان صدر المتألهين يعتقد بتحقق حمل الوجود على الموجودات المختلفة، على سبيل التشكيك. ومن المسلم به ان الحمل في القضايا، متعلق بعالم المفاهيم.

من هنا، التشكيك في مفهوم الوجود، انما هو بالعرض. كما ان الاختلاف بالشدة والضعف يعود في الواقع الى حقيقة الوجود. ولا بد من الانتباه الى ان الاختلاف التشكيكي لا يقتصر على الشدة والضعف، وانما يشمل ايضاً التقدم والتأخر، والاولوية وغير الاولوية، والنقص والكمال.

واذا اردنا ان نجد قدراً جامعاً للاختلاف بنحو التشكيك، لا بد من القول ان الاختلاف بنحو التشكيك، اختلاف يتصل بالاختلاف في المراتب الطولية. بعبارة اخرى: الاختلاف التشكيكي، اختلاف طولي يختلف بشكل أساسي عما يسمى بالاختلاف في العرض.

الاختلاف في العرض يعني ان اياً من طرفي الاختلاف غير مرتبط بالطرف الآخر في طوره الوجودي. في حين تؤخذ الشدة والضعف والعلو والهبوط بنظر الاعتبار في الاختلاف الطولي. وترتبط الدرجة الاضعف بالدرجة الاقوى منها بالطور الوجودي. ولهذا السبب يُشار في الاختلاف التشكيكي الى الاختلاف والكثرة بنفس مستوى الاشارة الى الوحدة.

بعبارة اخرى: التفاوت والكثرة في الاختلاف التشكيكي، ناجمان عن الوحدة. والوحدة كامنة في باطن الكثرة. ويتم في الاختلاف التشكيكي التحدث عن سلسلة مراتب حقيقة واحدة. ولا شك في وجود تقدم وتأخر في سلسلة مراتب الحقيقة الواحدة.

وأكد صدر المتألهين على التقدم والتأخر، وتوصل الى معيار للتشكيك من خلال دراسة وتحليل لمعنى التقدم والتأخر. ويرى ان هذا التقدم والتأخر قابل

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٥ ـ ٣٧.

للتصور في وجهين مهما كان المعنى الذي يتحقق فيه:

الوجه الاول، لا ينشأ التقدم والتأخر في الشيء، عن ذات الشيء وحقيقته، وانما هناك واسطة يتحققان من خلالها. وفي هذا الافتراض، ما يقع فيه التقدم والتأخر، يختلف عن الشيء الذي يتحقق التقدم والتأخر بواسطته. فيمكن القول ان الانسان الاب مقدم على الانسان الابن، إلّا ان تقدم الاب على الابن، ليس في معنى الانسانية، لأن الابن انسان بمستوى انسانية الاب، ولا تفاوت بينهما في هذا المضمار. غير ان ما يوجب تقدم الاب على الابن، شيء يمكن أن يعبّر عنه بالوجود أو الزمان. من هنا ندرك ان ما فيه التقدم ـ في مثل هذه الموارد ـ يختلف عما به التقدم. ويصدق هذا الكلام على تقدم بعض الاجسام على البعض الآخر. ويقوم تقدم وتأخر كافة الحوادث التاريخية على هذا الاساس أيضاً.

الوجه الثاني، ان ما يقع فيه التقدم والتأخر، ذات الشيء الذي يُعد سبب التقدم والتأخر. أي أن ما فيه التقدم، نفس ما به التقدم؛ وما فيه الاختلاف، نفس ما به الاختلاف. والالتفات الى حقيقة الزمان يمكن ان يساعد على ادراك هذا الموضوع ويسلط الضوء على الاختلاف التشكيكي.

ولا ريب في تقدم بعض أجزاء الزمن على الاجزاء الاخرى، وهذا ما يدعو الى تقسيمه الى ماض وحاضر ومستقبل. ولا شك ايضاً في أن هذا التقدم والتأخر أو الماضي والمستقبل يرتبط بنفس حقيقة الزمن، ولا يتدخل في ذلك أي عامل آخر. أي وقوع التقدم والتأخر، في الزمن نفسه. كما ان عامل التقدم والتأخر هو الزمن ايضاً لا غير.

ومن هذا يتضح ان ما به التقدم، عين ما فيه التقدم، وما به الاختلاف، عين ما فيه الاختلاف، على صعيد الوجه الثاني، على العكس مما عليه الحال في الوجه الاول. ويصدق هذا الكلام على قصر وطول الخط، حيث لا شك في ان ما يوجب قصر أو طول الخط، هو حقيقة الخط لا شيء آخر. كما ان التباطؤ أو التسارع في الحركة ، شبيهان بقصر وطول الخط، وما به الاختلاف فيهما، عين ما

فيه الاختلاف.

وأولى الشيخ شهاب الدين السهروردي اهتماماً بهذه الامثلة في كتابه «المطارحات»، واعتمد عليها في توضيح معنى التشكيك. واهتم صدر المتألهين بكتاب مطارحات السهروردي واستند الى الامثلة التي وردت فيه. وقد اعتمد التشكيك بمستوى اهتمام السهروردي بها، واشار الى دوره الرئيس في حل الكثير من المشاكل الفكرية والفلسفية.

ولا بد من الاشارة الى ان هناك تفاوتاً بين موقفي هذين الفيلسوفين الكبيرين ازاء التشكيك، حيث كان كل منهما ينظر اليه وفقاً للمبادئ والقواعد التي هو عليها. وقد قال السهروردي بجواز التفكيك في الماهية، وعدها تراث حكماء ايران القديمة، في حين عارض صدر المتألهين جواز التشكيك في الماهية بشدة، وعدّه ملك الوجود المطلق كما ذكرنا. فالتشكيك عنده قباء لا يليق إلّا بقامة الوجود، ولا وجود له في أي من الماهيات والمفاهيم. وأخذ الحاج السبزواري بهذه الفكرة ايضاً وأوردها في قالب النظم:

كل المفاهيم على السواء   في نفي تشكيك على الانحاء[1]

والجدير بالذكر ان المفهوم كمفهوم غير قابل للتشكيك، ولا يمكن ان يكون ذا مراتب مختلفة ومتفاوتة. ويصدق هذا الكلام على مفهوم الوجود ايضاً. فكما ذكرنا من قبل ليس هناك تشكيك بين الحصص القابلة للتصور لمفهوم الوجود، وانما يختص في الواقع بحقيقة الوجود. ويُعد مفهوم الوجود، مشككاً بالعرض.

بتعبير آخر: مفهوم الوجود مثل أي مفهوم آخر، من حيث هو مفهوم لا يقبل التشكيك ابداً، إلّا ان بامكانه ان يكون ذا مراتب تشكيكية بالعرض، من حيث كونه حكاية وعنواناً لمعنون معروض، والماهيات هي الاخرى، لا يمكنها ان تكون ذات مراتب تشكيكية، لكونها في حكم المفاهيم، وبحسب الذات وبغضّ النظر عن اتحادها بالوجود.

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص ٣٩.

واولئك الذين يخلطون بين اصطلاحي بالذات وبالعرض، ليسوا في منأى عن الوقوع في الخطأ، وغالباً ما يتعرضون للانحراف. والقول بجواز التشكيك في المفاهيم والماهيات، ناشئ عن هذا الخلط، ومن الطبيعي أن يفرز الكثير من النتائج التي ربما لا يمكن للكثيرين من انصار التشكيك في الماهية الالتزام بها. فمن يذهب الى جواز التشكيك في المفهوم ويعدّه من ذوي المراتب، لا بد له أن يؤمن ايضاً بتكامل مراتب المفهوم ومراحله المختلفة.

ولو سلّمنا باقتران التكامل في المراتب والمراحل بنوع من الحركة، فلا بد لنا أن نسلّم ايضاً بأن للمفاهيم نوعاً من الحركة في مراحلها ومراتبها التكاملية، تنطلق من خلالها نحو الكمال. أي ان من يعترف بجواز مرحلية المفهوم، فلا بد له ان يعترف ايضاً بالحركة التكاملية لتلك المراتب، وهذا هو ذات الشيء الذي لا يستطيع الكثير من الحكماء الايمان به.

وتحدثت بعض المذاهب الفلسفية الجديدة عن الحركة التكاملية للمفاهيم، وأصرّ الكثير من المفكرين الماديين على ذلك. ويخرج الحديث حول هذا الموضوع عن اطار البحث الذي نحن بصدده، لكن لا بد من الالتفات الى هذه النقطة وهي ان القول بجواز التشكيك في المفاهيم والماهيات، ليس غريباً عن تناول هذه القضايا. ولا شك في ان التطور ليس بالشيء الذي بامكان احد أن ينكره، لكن هناك فرقاً بين ان تتحدث المفاهيم عن التطور والتغير في عالم الوجود، وبين تحقق هذا التطور في وجود المفاهيم. فالمفهوم من حيث هو مفهوم لا يقبل التطور والتغير.

ويتحدث الحكماء والفلاسفة الالهيون في آثارهم عن ثلاثة انواع من التشكيك[1] وهي:

١ ـ التشكيك العامي.

٢ ـ التشكيك الخاصي.

---

(١) التشكيك يعني الدرجات المتفاوتة في الشدة والضعف لحقيقة من الحقائق (المترجم).

٣ ـ التشكيك خاص الخاصي.

فالتشكيك العامي عبارة عن التشكيك في مفهوم الوجود على اساس اختلاف صدقه على المصاديق وتفاوت حمله على الافراد بالاولوية وغير الاولوية، والاشدية والاضعفية، وبالتالي الاكملية والانقصية. ويعود هذا الاختلاف في المصاديق والتفاوت في الافراد، الى التباين في الماهيات والذي يُعد تبايناً بتمام الذات.

التشكيك الخاصي، عبارة عن الاختلاف والتفاوت في حقيقة الوجود. وهذا الاختلاف ليس بتمام الذات كما لا يعد بجزء الذات، لأن الاختلاف بتمام الذات يقتضي تباين الوجودات، وهو قول مرفوض من وجهة نظر صدر المتألهين. كما ان الاختلاف بجزء الذات يقتضي التركيب. والتركيب في حقيقة الوجود، أمر لا يقره صدر المتألهين قط.

التشكيك خاص الخاصي، عبارة عن الاختلاف في حقيقة الوجود، ولكن لا كحقيقة في مقابل المفهوم وانما كحقيقة في مقابل الظل. والاختلاف في هذا النوع من التشكيك ليس بالتباين، كما لا وجود للمراتب المختلفة بالشدة والضعف، وانما الاختلاف هو اختلاف بين الظل وذي الظل، أو الاصل والفرع، أو الشبح وذي الشبح.

وعلى ضوء ما قيل في هذا النوع من التشكيك لا تنفصل المظاهر والمجالي عن الظاهر والتجلي. ولا يُعد مثل العين الحولاء. وهناك تقسيمات اخرى للتشكيك تختلف عما تم ذكره هنا. فهناك من قسمه الى اربعة اقسام، بعدد أنهار الجنة. وهناك من ذهب الى ابعد من ذلك فقسمه الى ستة أنواع. وهناك من عدّ اقسام التشكيك الاربعة مشابهة لاحد الاعتبارات لاقسام التوحيد الاربعة. ويؤمن أهل التوحيد بأربعة انواع للتوحيد هي:

١ ـ التوحيد الذاتي.

٢ ـ التوحيد الصفاتي.

٣ ـ التوحيد الافعالي.

٤ ـ التوحيد الآثاري.

وتسمى انواع التوحيد هذه بالتوحيد العامي، والخاصي، وخاص الخاصي، وأخص الخواصي ايضاً. فالتوحيد العامي عبارة عن توحيد واجب الوجود أو القول بكثرة الوجود والموجود. والتوحيد الخاصي عبارة عن القول بوحدة الوجود وكثرة الموجود. وحينما يدور الحديث عن الموجود في هذه النظرية، فالمراد به هو الشيء المنسوب الى الوجود. وهو ذات النظرية الشهيرة بـ«ذوق التأله» أو «ذوق المتألهين».

والتوحيد خاص الخاصي عبارة عن القول بوحدة الوجود والموجود. ولا شك في اعتبارية التفاوت بين الوجود والموجود في هذا النوع من التوحيد، كما تعد الكثرات امراً موهوماً ايضاً.

والتوحيد أخص الخواصي عبارة عن القول بوحدة الوجود والموجود في عين القبول بكثرة الوجود والموجود. أي يقال في هذا النوع من التوحيد بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة. وهو ما يُعد نوعاً خاصاً من التشكيك[١].

وكان السبزواري من بين من تحدث عن الانحاء المتفاوتة للتشكيك في مختلف آثاره. وقد قال وهو المعروف بعندليب روض التوحيد: ان الفطرة السليمة تحكم ان لا يختفي من هو في غاية الكمال ونهاية الجمال والفياض المطلق، عن كل الموجودات. فالاختفاء ينجم عن المحدودية ﴿وهو بكل شيء محيط﴾. إذن خفاؤه، شدة ظهوره، وبعده، نهاية قربه.

ويرى هذا الفيلسوف المتأله مثلما ان مفهوم الوجود عام وبديهي، كذلك حقيقة الوجود ذات احاطة وانبساط. وهذه الاحاطة انما هي من نوع احاطة الوجود بالشهود. فنحن لدينا وجود كالشمس ولدينا وجود كالقمر[٢]. ويقول بأن

---

(١) راجع كتاب: اساس التوحيد، ميرزا مهدي الآشتياني، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) حاجي سبزواري، شرح المثنوي، طبعة حجرية، ص ٢٠، ٢٢، ٣٢.

الاشياء مرآة الحق، على أحد الاعتبارات كما جاء في القرآن ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾، والحق تعالى مرآة الاشياء لاعتبار آخر حيث جاء في القرآن ﴿أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾. والاشياء قاصرة كمرايا، وعاجزة عن التحدث كما ينبغي، وانما تتحدث بمقدار استيعابها، سيما وانها تتعرض للاصطباغ بصبغة معينة. في حين ان المرآة الحقيقية ونظراً لكونها بلا لون ولا حد ولا نهاية، فانها تحكي كل شيء على ما هو عليه. فحقيقة الوجود سارية في كل شيء، إلّا انها مجردة عن كل التعينات ايضاً. والوجود ورغم انه بسيط بحد ذاته وواحد، إلّا انه يتكثر بتكثر الماهيات والاشكال والمقادير والاعداد. ولهذا يميز الشخص المطلع بين الوجود والشهود دائماً.

ويتضح لنا مما سبق ان الوجود ورغم كونه حقيقة واحدة وبسيطة، إلّا ان هناك اختلافاً كبيراً في الآراء حول طبيعة وحدته. فالبعض يقول بالوحدة الشخصية للوجود، والبعض الآخر بالوحدة التشكيكية. كما ان هناك آراء متباينة عديدة على صعيد الوحدة التشكيكية، وقد اشرنا الى بعضها فيما سبق، وبحثنا مستوى اختلافها.

وخلال الايام التي كنت احضر فيها حلقة درس المرحوم آية الله الحاج السيد أبي الحسن الرفيعي القزويني، وجدتُ ان اسلوب تدريس هذا الاستاذ الكبير ونمط تقريره على صعيد الوحدة التشكيكية للوجود، في منتهى الجاذبية والتأثير ولا نظير لهما. ووصلتني بعد سنوات مقالة لهذا الاستاذ عبر أحد الاصدقاء كتبها حول وحدة الوجود. وأقبلت على مطالعتها بشوق ولهفة. ورغم ما يتميز به هذا الاستاذ الكبير من سحر البيان وقدرة التقرير، إلّا ان ذلك لم ينعكس في اسلوب كتابته. ومع هذا وجدت ما ورد في تلك المقالة، في غاية الاهمية والفائدة. ورأيتُ من المفيد نقلها الى القارئ الكريم كنموذج لافكار أحد فضلاء الحكمة الالهية:

«إعلم بتداول كلمة وحدة الوجود عند أهل الحكمة الالهية وأهل العرفان، كما وردت أحياناً عند اهل المعقول. وهناك أربعة معاني متصورة في تفسيرها

كالتالي:

الاول، المراد بالوحدة، الوحدة الشخصية. أي ان حضرة صاحب الواجب بالذات، شخص واحد لا نظير له في الوجود. وليس هناك مصداق آخر للوجود ومفهومه. والموجودات الكثيرة من سماء وأرض وجماد ونبات وحيوان ونفس وعقل، والتي هي مشهودة في عالم الامكان، انما هي خيالات واجب الوجود نفسه، وليست شيئاً آخر في الواقع. فماء البحر يوجد بصورة امواج مختلفة منها الكبيرة والصغيرة والعالية والواطئة، إلّا ان شخص ماء البحر وامواجه، ليس سوى حقيقة واحدة وفرد واحد. نعم، كثرة الامواج تُضل وهم الانسان فيتصور ان الامواج، غير الماء. وهذا التفسير، خطأ محض وعبث، لأنه فضلاً عن منافاته للشرع الانور، ينتهي بانكار واجب الوجود بالذات، ونفي مقام الاحدية الشامخ.

والثاني، المراد بالوحدة، الوحدة السنخية لا الوحدة الشخصية إلّا ان مراتب الوجود ـ بدءاً بالواجب وانتهاءً بأضعف الممكنات كالجسم والهيولى ـ متحدة فيما بينها في سنخ الاصل وحقيقة الوجود، والتفاوت بينها، يقتصر على التفاوت في الشدة والضعف والنقص والكمال. ويسمى هذا المعنى في كتاب الحكماء الالهيين بالاشتراك المعنوي للوجود. ولهذا فالاشتراك المعنوي للوجود، هو ذات الوحدة السنخية. والمعروف ان حكماء ايران القديمة كانوا يميلون نحو هذه الفكرة. وهي فكرة ليست بعيدة عن القبول، كما لا تعد متعارضة مع أمر من امور الدين، بل يعتقد أكثر المحققين استحالة صدور المعلول عن العلة بدون الاخذ بهذه الفكرة.

والثالث، المراد بالوحدة، الوحدة الشخصية للوجود، لكن ليس بالمعنى الاول القائل ببطلان كثرة الوجودات وحقائق الممكنات، بل ان الوجود ورغم انه واحد بالشخص، إلّا ان كثرة وتعدد الانواع واختلافها وآثارها تظل محفوظة ايضاً. ويقول اصحاب هذا الرأي ان هذه الوحدة ونظراً لما هي عليه من منتهى السعة والاحاطة، لا تتعارض مع الكثرة الواقعية. وهذا عين ما يعبرون عنه بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، ويمثلون هذا المعنى بالنفس الناطقة للانسان

ويقولون انها واحد شخصي. حيث من المسلّم به ان كل فرد ليس سوى شخص واحد، إلّا انه متحد في عين الحال مع قوى النفس الظاهرة، والباطنة، والمشاعر، والمدارك، والقوى الطبيعية كالهاضمة والناصية والمولدة؛ لأن النفس عين قواها، وقواها عين النفس الناطقة. وهذا ما ذهب اليه الحكيم الالهي صدر الدين محمد الشيرازي في مبحث العلة والمعلول الذي تناوله في أسفاره، وأبطل فيه المعنى الاول.

المقصود ان صاحب هذا القول يرى صحة هذا المعنى وانطباقه مع البرهان والذوق السليم. كما انه لا يتعارض مع الشرع الانور. والعلم عند الله سبحانه.

الرابع، المراد بوحدة الوجود، الوحدة في رأي العارفين وأصحاب القلوب اليقظة الذين تحرروا من نوم الطبيعة والنفس والهوى، ولم يلتفتوا الى عالم الكثرة والتعينات التي لا تحصى لعالم الامكان. ولتوضيح هذه الفكرة نقول ان الذي لا شك فيه هو اننا نرى ونعلم بكثرة وتعدد واختلاف الانواع والاصناف والافراد. كما نعلم على صعيد آخر ان حضرة الحق عزّ إسمه قد ظهر في ايجاد وتكوين مختلف الممكنات بالعلم والقدرة والارادة والحياة، وتجلى فيها، مثل تجلي المتكلم الفصيح والبليغ في الكلام الذي يؤديه في منتهى الفصاحة والبلاغة. أو مثل ذلك الجالس الذي وضع حواليه عدداً من المرايا فظهر فيها جميعاً، إلّا انها من انواع مختلفة، فأظهر كل نوع منها صورة الشخص في شيء من الصغر والكبر أو الصفاء والكدورة.

وهذا يعني أن ما يظهر من المتكلم في الكلام أو من شكل الشخص في المرآة، ظهوره، لا وجوده ولا حلوله في المرآة ولا اتحاده معها. ومن البديهي ايضاً ان كل شخص آخر ينظر الى تلك المرايا، سيرى صورة الشخص الاول في المرايا في حالات مختلفة، وكذلك نوع وشكل ومقدار المرايا. ولو دفعه حبه واهتمامه بصاحب الصور المختلفة الى صرف النظر عن هذه الصور، والنظر الى صاحب الصورة فقط، فستتحقق وحدة الوجود في النظر.

ومن هنا ندرك ان المعنى الرابع هو المعنى الصحيح الخالي من الإشكال في تفسير وحدة الوجود. والذي يرى فيه الموحد الحقيقي ومن بين كافة أعيان الممكنات وحقائق الوجودات الإمكانية، ظهور القدرة والصفات الكمالية فقط، ولم يعبأ بالجهات الخلقية للممكنات. وفي هذه النظرة بالذات تتصل السماء بالارض والبر بالبحر، وتزول الفواصل بين الاشياء، ويُسقط العارف بالحق في التوحيد الخالص كل الاضافات ولم يلتفت إلّا الى الحق تبارك وتعالى وصفاته. وهذا هو معنى وحدة الوجود والفناء في الله. والاخلاص في العبارة ـ من وجهة نظر الشرع المقدس ـ هو الشرط والمقدمة للوصول الى هذا المقام. والتمرين على هذا الاخلاص يخلق الاستعداد لدى الشخص لخوض لجّة العرفان بالمعنى الرابع. ويكفي هذا المقدار من الكلام، وهو جامع لمزايا الموضوع كافة».

ولا يخفى على أهل البصيرة مدى سعي المرحوم الاستاذ في عدم الخروج عن الموازين الفقهية في المعنى الرابع من وحدة الوجود، لكي لا يثير استياء العلماء الاعلام والفقهاء العظام، في عين الوقت الذي يكون قد عبّر عن رأيه في وحدة الوجود. وكان فقيهاً قديراً في نفس الوقت الذي كان فيه حكيماً كبيراً.

وكان هذا الاستاذ الكبير يؤكد خلال محاضراته كثيراً على عبارة واحدة، وطالما كان يكررها حينما يطرح عليه تلامذته اسئلتهم العرفانية أو حينما يثيرون تساؤلات في بعض الاحيان تفوق حدود الاذهان العادية، وهي «لا بد للانسان من حفظ كافة الاوضاع». ويريد بعبارته هذه ان على الانسان ان لا يخرج عن حدود الشريعة قط حينما يبحث القضايا العرفانية والفلسفية. فمن اللازم حفظ حرمة الشريعة في كافة الاوضاع والاحوال، وعلى المرء ان لا يتحدث بما لا ينسجم مع ظواهر الشرع.

ولم يكن يؤكد على تلك العبارة على سبيل التدريس والتعليم، وانما كان ملتزماً وقبل غيره بالاحتفاظ بكافة الاوضاع. فكان يتحفظ كثيراً في كلامه، حتى اننا رأينا كيف يحافظ على ظاهر الشريعة في التعبير عن المعنى الرابع من معاني وحدة

الوجود، وكيف يسعى للحديث بالشكل الذي لا يتعارض مع المبادئ الفقهية.

والمطلعون على مبادئ علم الفقه يدركون جيداً معارضة الكثير من الفقهاء لنظرية وحدة الوجود، ويعتبرونها كفراً محضاً وشركاً صريحاً. والرجوع الى الرسائل العملية وسائر الكتب الفقهية، يكشف عن مدى حساسية بعض الفقهاء ازاء فكرة وحدة الوجود وكيف يكفّرون من يقول بها. وهذا ما يبرر الاحتياط الذي كان عليه الاستاذ الرفيعي القزويني في حديثه عن وحدة الوجود، واختلاف كلامه على هذا الصعيد عن كلام الآخرين.

ولا شك في ان التحفظ أمر جيد ومستحسن. كما لا بأس بالمرء ان يحافظ على الاوضاع كافة. لكن هل نجح المرحوم القزويني مع كل هذا التحفظ، في توضيح المعنى الرابع من وحدة الوجود والذي عدّه أفضل الوجوه وأخلصها؟ وليس من السهولة الاجابة بنعم على هذا السؤال، لأن استاذنا الكبير وبدلاً من التحدث عن وحدة الوجود ومعناها، تحدث عن وحدة النظر. وقد أخذ بتحقق الكثرات والتعينات كأمور واقعية ونفس الامرية، إلّا انه يرى ان على السالك والموحد الحقيقي ان يصرف نظره عن هذه الامور الكثيرة، ويصبّ اهتمامه على ظهور قدرة الحق تبارك وتعالى. وبعد أن يصرف السالك نظره عن أعيان الممكنات وحقائق الوجودات الامكانية ويلتفت الى ظهور قدرة الله اللامتناهية، تسقط الاضافات، ولا يبقى من نظره شيء سوى الحق تبارك وتعالى. وهذه المرحلة من السلوك، عبّر عنها الاستاذ الفاضل بالفناء في الله.

وربما بامكاننا أن نقول بأن ما أسماه استاذنا الفاضل بوحدة النظر، هو ذات ما تعارف بعض أرباب المعرفة على تسميته بوحدة الشهود. ولسنا نريد الحديث عن العلاقة بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، لكن مهما قيل بهذا الصدد، يبقى السؤال التالي على قوته: ما هي العلاقة بين الله تعالى وبين ما يعبّر عنها بأعيان الممكنات؟ ويمكن القول بعبارة اخرى: ما هي العلاقة بين الظاهر ومظاهره المختلفة العديدة؟ فهل المظهر من سنخ الظاهر، أو ان هناك تبايناً بين الاثنين؟

ولا تُلاحظ في المعنى الرابع من معاني وحدة الوجود والذي حظي بقبول الاستاذ الفاضل الحاج السيد ابي الحسن القزويني، اية إجابة على هذه التساؤلات. والقضية الاساسية على صعيد وحدة الوجود هي: هل تعد هذه الكثرات والتعينات التي تلاحظ في العالم نقيضاً للوحدة ومضادة لها، ام انها ناشئة عن بطنها وتعدّ من سنخها؟

ويرى البعض ان الكثرة مضادة للوحدة ولهذا لا يمكن ان تكون من سنخها. فيما يعتقد آخرون بموهومية الكثرات وأن غير الوحدة الحقة لله تبارك وتعالى مثل العين الحولاء. وهناك طائفة اخرى لا ترى موهومية الكثرات أو انها مثل العين الحولاء، وانما هذه الكثرات، تجليات للواحد، ولا يمكن للتجلي ان يتعارض مع المتجلي.

اذاً هناك نوع من السنخية والوحدة بين التجلي والمتجلي أو الظاهر والمظهر. وهناك اختلاف ايضاً في هذه السنخية. فالبعض يرى انها تشكيكية، وان الظاهر والمظهر مراتب لحقيقة واحدة. في حين عبّر البعض عن معارضته لذلك، ورفض التشكيك.



العقل والنقل

عنوان العقل والنقل، عنوان معروف لعب دوراً أساسياً في تاريخ الثقافة والحضارة الانسانيتين. وكما يُعد العقل مصدراً من مصادر المعرفة، يُعد النقل كذلك مصدراً مهماً من مصادرها ايضاً. ومنذ أن بدأ الانسان التفكير وطفق في النظر الى الوجود والعالم على أساس المعايير العقلية، انبرى للاهتمام بالنقل ايضاً، واكتشف الكثير من الامور من خلال التأمل في المتون الموجودة.

ويرى الكثير من المفكرين عدم اقتصار عنوان «المتن» على الكتب السماوية، وانما له إطار أوسع من ذلك بكثير، حتى انه يشمل القصص والاساطير ايضاً، وبالامكان اللجوء الى تفسيرها وتأويلها.

فالاثر ـ وبغضّ النظر عن ظروفه التاريخية والثقافية التي يرتبط بها ـ بامكانه ان يقيم اتصالاً مع مخاطبيه في كل عصر، وبامكانهم أن ينبروا لتفسيره. ويصدق هذا الكلام على الآثار الفنية ايضاً وعلى كل ما ظهر الى الوجود بفضل جهود الانسان وسعيه. ويُعد كل فهم أو ادراك يحصل عن تفسير الاثر وتأويله، افرازاً من افرازات الحوار بين الحاضر والماضي.

ويرى بعض المفكرين ان بامكاننا فهم الامور وادراكها من خلال بعض الاحكام المسبقة والفرضيات فقط. ومن لا تتوفر لديه التربية الثقافية والتاريخية،

وتخلو لوحة ضميره وذهنه من كل حكم أو فرضية مسبقة، فلا بد ان يعجز عن فهم الامور، ولن يتميز بالارادة الراسخة والقرار الصحيح.

ولا شك في خطأ اولئك الذين يعتقدون بخلو ذهن الانسان من كل قيد وشرط، ووقوعه في فضاء خال وخلاء مطلق. فالذهن الخالي الفارغ، يعجز عن فهم الامور وادراكها، ولا يتحدث عن شيء أبداً. والكثير من المفكرين يقولون بنوع من الشبه بين المحسوسات والمعقولات، ويعتقدون مثلما بامكان حواس الانسان ادراك المحسوس في اطار سلسلة من الشروط والقيود، كذلك بامكان العقل ادراك المعقول ضمن افق خاص وفي ظل فرضيات محددة.

بتعبير آخر: مثلما ان الادراك الحسي مشروط في مرحلة النظر والسمع بسلسلة من الامور، كذلك الادراك العقلي والفكري، مشروط بنوع من الفرضيات. والفرضيات هي حدود وقيود لا يُشعر بثقلها، ولا يحس الانسان بضغطها عليه أثناء التفكير. وضغط الفرضيات غير المحسوس على كتف الفكر، مثل ضغط الهواء الجوي والمحيط على جسم الانسان. ويشعر الانسان بهذا الضغط بشكل جزئي حينما ينتقل في مكان منخفض الى مكان مرتفع جداً. فالضغط الجوي يختلف في الاماكن المرتفعة جداً عنه في الاماكن شديدة الانخفاض، ولهذا السبب بامكان الانسان استشعار التغير في درجة الضغط على جسمه الى حد ما.

ما ذكرناه، مثال لا غير، ولا يخفى على اهل الفكر ان ذكر المثال وفي نفس الوقت الذي بامكانه تقريب ذهن الانسان من فهم الموضوع، بامكانه ان يبعده عن ادراكه ايضاً. ورغم هذا لا شك في عدم قابلية الذهن على العمل في الخلاء، وليس بامكان التفكير ان ينطلق بدون نوع من الافتراضات المسبقة. والانسان لا يشعر في حالة التفكير، بثقل هذه الافتراضات كحدود وقيود فكرية. إلّا انه حينما يجوب اجواء فكرية جديدة ويدرك ان ما في هذه الاجواء يختلف بشكل كلي عن الاجواء السابقة، ينتبه الى ثقلها في الاجواء الفكرية الاولى، ويدفع هذا الانتباه، بأجوائه الفكرية الى الانفتاح والاتساع. وليس عبثاً لو قلنا كلما تعرف الانسان

على اجواء فكرية مختلفة اكثر، كلما ابتعد عن الجمود والتعصب واقترب من الحرية الفكرية. وكلما ابتعد عن عالم الفكر ولم يتعرف على مختلف الاجواء الفكرية، كلما كان عالمه الفكري ضيقاً، وازدادت اعماله الحادة القائمة على التعصب. فمن لا يبتعد عن محيطه الاول وحياته الابتدائية، ولم يفكر إلّا في ترسيخ العقائد والافكار التي ورثها عن ابيه وامه، ليس بامكانه ان يكون حيادياً في آرائه التي يصدرها في مختلف القضايا.

ولا شك في التأثير الذي تتركه الاعتقادات الاولى والابتدائية على فكر الانسان، والصبغة التي تصبغه بها. وقلما نجد احداً قد خرج تماماً عن صبغة الآثار المحيطية والثقافية والعقائدية الاولى. وهوية الانسان هي انعكاس في جزء كبير منها لهوية المجتمع الذي ينتمي اليه. كما ان هوية كل مجتمع، انما هي انعكاس لهويته الثقافية.

ولا شك في وجود نظرة أصلية وفكرة أساسية في كل هوية ثقافية بامكانها تحديد فهم الاشخاص المنتمين لتلك الهوية على صعيد القضايا الاساسية. فانتماء الانسان الى الآثار الثقافية والعقائدية الاولى، هو من القوة بحيث يشغل ذهنه وضميره، ويضفي معنىً على حياته. وليس بامكان أحد الادعاء بخلو أفكار افلاطون من صبغة الثقافة اليونانية. فبنفس مستوى انتماء ابن سينا الى العالم الاسلامي، ينتمي ارسطو الى أرض اليونان أيضاً.

ورغم هذا، هناك نقطة لا يجب تجاهلها وهي ان الانتماء الى ثقافة ما، لا يعني بالضرورة تجاهل الثقافات الاخرى، فبالرغم من ان كثيراً من الناس أفراداً وجماعات، يتلونون بلون البيئة والثقافة، ويفتقدون قابلية مشاهدة وادراك ما يقع خارج اطار ذلك المحيط الثقافي، غير ان هذا لا يمنع وجود شخصيات تتمتع بالفكر المنفتح والذهنية الحرة، ولها القابلية على مواجهة الافكار والآراء الغريبة. واذا أدركنا ان الافكار هي التي تصوغ شخصية الانسان، والانسان ليس في واقع الامر سوى ما يحمله من عقائد وأفكار، فلا بد من الاعتراف بهذه الحقيقة وهي:

انه ومن اجل ادراك الافكار الغريبة، لا بد له من الخروج من ذاته. والخروج من الذات، لا يتحقق بدون نوع من التأمل في الذات والابتعاد عنها. وحينما يخرج الانسان من ذاته ويرتبط بغيره، يدرك عن وضوح بأن ما كان يعدّه غيره، انما هو وجه آخر من وجوه ذاته.

العديد من الفلاسفة يعتقدون باتحاد العقل مع معقولاته. وهذا يعني أن ما يقع معقولاً عن طريق التعقل سيكون نفس الشيء الذي يتعقل. ويصدق هذا الكلام على كافة الامور المعلومة والمدركة، وليس هناك مجال لانكاره. ومن هنا نعلم ان كل معقول ومعلوم جديد يحصل عليه العقل عن طريق تعقله، يؤدي الى حدوث تطور في حقيقة العقل.

ومعنى هذا التطور هو، اكتشاف العقل لحقيقته بشكل آخر. أي ان العقل وفي كل ادراك أو تعقل يتحقق له، ينبري لاكتشاف حقيقته في طور جديد وتجلّ جديد. فالعقل الانساني ليس بالموجود الذي يكتشف نفسه مرة واحدة والى الابد، ثم ليس لديه بعد ذلك أي عمل يقوم به أو حديث يتحدث به. وانما يتوصل الى اكتشاف جديد وحالة جديدة في كل مرة يتمكن فيها من ادراك شيء خارجه. ولا يتحقق أي اكتشاف للوجود والعالم، ما لم يحصل العقل في هذا الاكتشاف على اكتشاف جديد وطور جديد لذاته.

ولهذا يُعد اكتشاف الوجود والعالم، اكتشافاً للعقل ايضاً. أي ان الانسان حينما يقف عن طريق التعقل على حقيقة شيء ما، لا يتوصل الى اكتشاف المنظور اليه فحسب، وانما الى اكتشاف جديد للناظر ايضاً. اذاً من خصوصيات العقل هي قدرته على العودة الى ذاته، وتأمله في القواعد والمعايير التي يحصل عليها. والانسان قادر على التأمل في العقل بمستوى قدرته على التفكير به.

ويمكن القول بتعبير آخر: مثلما ان بالامكان استخدام العقل كآلة للتفكير، يمكن الاهتمام به ايضاً كموضوع للتفكير والتأمل. والانسان يسعى لفهم الامور على الوجه الصحيح عن طريق العقل، غير ان الفهم لا يقتصر على معرفة الامور

التي تعلق بها الفهم فقط، وانما يُعدّ فهم الفهم نفسه، نوعاً من الفهم ايضاً.

الانسان اذاً موجود يعير اهتماماً لوجوده، ويتأمل في معنى وجوده ايضاً. ولا شك في أن التأمل، يؤلف مصدر المعنى. ولا يمكن اقتحام عالم المعاني بدون نوع من التأمل والتصور. والعقل ينبري لتأمل ذاته، ومن ثم ينفذ الى عالم المعنى عن طريق هذا التأمل. ولا شك في تحقق التصديق بعد التصور، ولا يمكن الحديث عن التصديق بدون التصور. وانطلاقاً من ذلك لا يمكن للفيلسوف الحقيقي ان يحصر نفسه في حدود اصول القياس وموازين البرهان، وانما يتعامل ايضاً مع الحدس الصائب والرؤية الصحيحة وشهود الحقائق.

وتوصل الكثير من الشعراء الكبار وأهل الشهود الى الكثير من الحقائق عن طريق التأمل، والتي لا يمكن عدّها خارجة عن دائرة العقل الواسعة. صحيح ان البرهان المنطقي لا يقوم إلّا بالتفكير العقلي وبواسطة الفكر، غير أن عودة العقل الى نفسه والتأمل في ذاته، لا يخرج عن دائرة العقل ايضاً. ولا شك في ان الموازين المنطقية والنتائج العلمية المعتبرة، جزء من آثار العقل، غير أن هناك انواعاً اخرى من المعرفة لا يمكن أن لا تعد من آثار العقل ايضاً. ففي تاريخ الثقافة البشرية الكثير من الامثال والحكم والقصص والاساطير والرموز، تدل على طبيعة نظرة الانسان للوجود والعالم واسلوب فهمه لهما. وقد لا ينسجم هذا النمط من الرؤية مع اطار المعايير المنطقية والعلمية، إلّا انه مهما كان، ذو صلة بنوع نظرة الانسان، وتُعد من آثار نشاطاته الذهنية.

واذا عُدّت العودة الدائمية للعقل الى ذاته، قضية أساسية، لشقّ بحث التطور الفلسفي طريقه ايضاً. فالتأمل العقلي، يُعد اساس التاريخ الفلسفي، ومن تجاهل هذه الحقيقة أو ارتاب في العودة الدائمية للعقل الى ذاته، لا بد وأن يواجه مشاكل تاريخية غفيرة. والتاريخ ليس كاشفاً عن عدد من الوقائع والحقائق المتصلة بالماضي فحسب، وانما التاريخ وبالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، لا يُكتشف إلّا اذا عُلِمت تاريخية الانسان.

الانسان وعلى العكس من تصور عدد كبير من النـاس، ليس نـتاج عـمل خارجي مادي أو معنوي، وانما هو ـ وخلافاً لسائر الحيوانات ـ موجود تاريخي صانع الى حد كبير لهويته. وساحة التاريخ، قصة بناء الانسان الذاتي ونشاطاته.

فحينما ينبري الانسان للعمل عن طريق التأمل العقلي والرجوع الى الذات، انما يصوغ الماضي بصيغة الحال، وهو ما يُعد مقدمة للمستقبل.

بتعبير آخر: الانسان المفكر يحوّل بنشاطه العقلي الماضي الى الحاضر، ثم يتخذ من ذلك مقدمة لصناعة المستقبل. وحينما لا يتحقق هذا النشاط العقلي، لا يمكن للانسان أن ينال إنسانيته.

اذاً هناك صلة وثيقة بين الحياة والمعرفة التاريخية. وتتعرض الحياة الانسانية لخطر جاد حينما تتعرض تلك الصلة للتمزق. فالتعقل والتفلسف، هما أساس هذه الصلة والارتباط، وبهما يتميز الانسان عن الحيوان، ويُشار اليه كموجود ممتاز. ودراسة الحياة الحيوانية تشير الى عدم وجود أي ادراك لدى الحيوان عن يومه وغده. والشيء الوحيد الذي يُشاهد لدى الموجودات الحيوانية انها تنطلق هـنا وهناك بحثاً عن الغذاء والفريسة ثم اللجوء للنوم. ثم تبدأ حالة الكر والفر مـن جديد بعد هضم الغذاء والشعور بالجوع. وتستمر على هذا الحال في كـل يـوم طوال حياتها وحتى هلاكها. ولا خبر لأحد عن سعادتها وبؤسها. وهي سكرى لحظتها، ولهذا فهي لا تعرف الحزن ولا الكآبة. امـا الانسـان ورغـم افـتخاره بانسانيته واعتباره لنفسه أفضل من الحيوان، إلّا انه يغبطه على سعادته ونشوته، وينظر اليه بحسرة.

وهنا يبرز سؤال بامكان الانسان أن يلقيه على الحيوانات: لماذا انتم مـعشر الحيوانات لا تتحدثون عن طبيعة سعادتكم؟ والاجابة الوحـيدة التي يمكـن أن تُسمع منها هي: نحن ننسى دائماً ما نريد ان نقوله. والعجيب في الامـر أن هـذه الحيوانات تنسى حتى هذه الاجابة على الفور، ولهذا تبق ساكتة. وهنا لا يقطف الانسان سوى حالة الحـيرة والاندهاش. إلّا ان هذه الحـيرة ليست نهـاية كـل

شيء، لأنه سرعان ما يلقي سؤالاً على نفسه وهو في تلك الحالة من الحيرة: لماذا لا يستطيع هو أن ينسى؟ ولماذا يظل مرتبطاً بالماضي؟ انه مرتبط به في كل لحظة واينما يذهب ومهما كانت السرعة التي يهرب فيها منه. فما أكثر الاوراق التي تنفصل عن دفتر الزمن وتنقلها الريح من مكان لآخر، إلّا انها سرعان ما تعود مضطربة الى حجر الانسان، وحينئذ يقول: أتذكر[1]. فيحمل في هذا التذكر عبء التاريخ الثقيل على كتفه، وليس بمقدوره الانسلاخ عن الماضي أبداً أو أن يتخلص منه الى الابد. ويدفع الانسان الكثير من اجل تحمل هذا العبء الثقيل، كما تصطبغ بسببه حياته بلون آخر، ولا بد له على هذا الاساس أن يمتاز عن حياة سائر الحيوانات.

وما ذكرناه، لا يقتصر على الزمن الماضي فحسب، لأن الانسان مرتبط بمستقبله بحجم ارتباطه بماضيه. كما انه وانطلاقاً من ذاته وطبيعته، مستقبلي النظرة، وارتباطه بالمستقبل ليس اقل من ارتباطه بالماضي اذا لم يكن اقوى منه. صحيح انه يعيش في الحال والحاضر دائماً، غير ان ما يُدعى بالحال والحاضر لا ينفصل في الحياة الانسانية عن الماضي والمستقبل قط. وتقسيم الزمن الى الماضي والحاضر والمستقبل، من بين التقسيمات التي لم يستنكرها أحد، وهي ظاهرة في اذهان ولغات كافة الملل والشعوب. ونجد في كافة اللغات المعتبرة تقسيم الفعل الى ماض ومستقبل، أمراً متّفقاً عليه ولا يقبل الجدل. واللغة التي لا يُميّز فيها بين الفعلين الماضي والمستقبل، لا تُعد لغة للتفاهم، ولا تُعد بالتالي لغة بشرية وثقافية.

والقضية التي تثير نفسها هنا هي: هل تؤلف مفردات الماضي والحاضر والمستقبل، ابعاداً مختلفة ومتعددة للزمن ام ان كلاً منها بمثابة جزء من اجزاء البعد الواحد؟

---

(١) راجع كتاب: فائدة ولا فائدة التاريخ للحياة، تأليف نيتشه، ترجمة عباس الكاشف وابو تراب سهراب.

والحقيقة هي ان الزمن يُعد أمراً بسيطاً، ولا يمكن أن يكون ذا اجزاء مختلفة وعديدة. كما أن لحظاته وآناته ليست منفصلة عن بعضها، ولا يمكن عدّها ذرات زمنية. وتتالي الآنات، كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ، فهو فضلاً عن استحالته من وجهة نظر كبار الحكماء، لا ينسجم مع اتصال حقيقة الزمن أيضاً.

ولسنا بصدد دخول هذا البحث الفلسفي المهم، ونوكل دراسته الى فرصة اخرى. لكن لا بد من الانتباه لو ان أحداً آمن بتتالي الآنات وتتابع اللحظات، فليس بامكانه ان يفكر مثل هذا التفكير على صعيد الماضي والحال والمستقبل، لخروج هذه الابعاد الثلاثة عن حدودها، وممارستها لدور اساسي في حدود أبعاد اخرى. بتعبير آخر: ان كل بعد من هذه الابعاد الثلاثة قد قفز من حدوده ليمارس في حدود الجار نوعاً من المشاركة والتعايش. وربما ليس جزافاً أن نقول ان هذه الازمنة الثلاثة ورغم انفصالها عن بعضها، إلّا ان احدها يعاصر الآخر ويعايشه ويتعاون معه. والزمن الذي يعيش فيه الانسان، ليس لحظة أو آناً منفصلاً عن الماضي والمستقبل، وانما هو حضور أو حال يصل الى المستقبل، كما يُعد بالنسبة الى الماضي حالاً أو مستقبلاً ايضاً. والزمن المستقبل وفي ذات الوقت الذي يصب فيه في الحال أو الحاضر، يظل مستقبلاً دائماً. والزمن الماضي وفي ذات انتهائه وانقضائه، يُعد غير منقض نوعاً ما. ففي كل لحظة من لحظات حياة الانسان، نجد حضوراً لكافة أبعاد الزمن الثلاثة، يعبّر عن نفسه في شكل من التعايش الثلاثي.

واعتمد الفيلسوف الالماني المعروف هيدغر، على الزمن وزمانية الانسان، وتحدث عن الماضي الحاضر. ويرى اننا قد أُلقينا في العالم من قبل، وتُركنا هناك كي نصنع مصيراً لانفسنا. وهذا يعني ان معنى قبول المصير والالتزام الحقيقي به هو أن لا ينسى الانسان هذا الماضي ـ أي الإلقاء في العالم ـ وان يستمر. أي ان عليه ان يتذكر ضرورة استخدام امكاناته وكتابة مصيره وصنعه.

ويؤكد هيدغر انني حينما أصوغ مشروعاً في الزمن الحاضر، فانني لا أصوغه من الهواء وبدون الالتفات الى الماضي. وهذا يعني ان ما لدي من ماضي، هو الذي

يبعث على ظهور مستقبلي، أي اني لن يكون لي مستقبل بدون الماضي. ويظهر معنى زمن الحال أو المستقبل حينما آتي بآثار الماضي الى الزمن الحاضر[١]. وحينما يقول هيدغر ان الانسان يأتي الى الوجود مع الزمن، يريد ان الزمن، ذاتي له، وانه ليس موجوداً يتعين زمنه فيما بعد ويُكتب في التاريخ، كما لو نضع زهرة في مزهرية هذا اليوم. فالانسان يقع في الزمن دائماً، وفي حالة تطور مستمر. ويريد هيدغر بزمانية الانسان ان كل لحظة من اللحظات الانسانية، مقترنة بتحول وبرمجة ورؤية لما كان من قبل وما سيكون من بعد. فالانسان خلّاق حوادثه ومصيره. كمثال على ذلك يمكن القول ان المسطرة ليست صاحبة الزمن بالمعنى الذي ذكرناه. أي انها لا دور لها في صنع الحوادث بارادتها، ولولا الانسان لما كان بامكانها فعل أي شيء. أي ان المسطرة تعيش حالة السكوت بذاتها.

من هنا يمكن القول ان الانسان زماني بالذات والطبع، بينما زمانية الاشياء الاخرى ليست ذاتية أو اصيلة. والانسان هو الذي يجعلها زمانية، وبدونه تبقى اشياء الطبيعة بدون زمن ولا تاريخ. وحينما يُقال ان الاشياء لا تاريخ لها، فالمراد بذلك ان التاريخ لا يُصنع بيدها لانها لا خطّة لديها كي تنفذها. فالانسان هو الذي يضع الخطة ويستخدم أشياء العالم لصالح هذه الخطة أو عليها. وهذا التدخل المصحوب بالخطة والبرنامج الانساني، يكشف عن تاريخيته. وقد يُبدِّل الانسان نفسه الى شيء، وحينئذ لا يصبح هو المخطط وانما يتحول الى وسيلة وآلة بيد غيره، فيعمل بارادة الآخرين. ولا شك في ان انساناً كهذا، انسان بلا تاريخ وليست لديه خطة كي ينفذها.

وأكد بعض المفكرين المسلمين على انحراف المقلِّد المحض عن الفطرة الانسانية. والمقلِّد المحض في الحقيقة هو ذلك الذي تحول الى شيء، وخرج عن مجرى التاريخ. ويُعد العقل والارادة، من ذاتيات الانسان، في حين لا يفيد المقلد من هذه الذاتيات.

---

(١) فلسفة هيدغر، تأليف موريس كوروز، ترجمة الدكتور محمد نوالي، طهران، ص ١٠٩ و ١١٠.

تجدر الاشارة انه حينما يقال بأن الانسان زماني وتاريخي، ليس المقصود بذلك انه لا يعير اهتماماً للابدية أو انه مبتعد عن الاهداف المعنوية التي تمثل اللانهاية. لأن الانسان بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، تركيب من الزمن والابدية. فالتطلع للابدية، من التطلعات البشرية الاساسية، والشوق الى اللانهاية، من آماله الرئيسة. لهذا فالمراد بزمانية الانسان انه يفكر بطريقة لا يتجاهل فيها الماضي والمستقبل، ويحمل على كتفه أعباء الماضي دائماً.

وسبق ان قلنا أن تحمل عبء الماضي والخوف من المستقبل، عملية في غاية الصعوبة تجعل من حياة الانسان مصحوبة بالاضطراب والقلق. ولا ريب في وجود تفاوت أساسي بين حياة الانسان وحياة الموجودات الاخرى، بالرغم من ان حياة الناس هي الاخرى ليست على وتيرة واحدة. وتُعد الحيوانات ومن بين كافة الكائنات الحية على سطح الارض، كائنات تعيش بشكل طبيعي مائة بالمائة، ولا علم لها بما هو غير طبيعي. فالطيور لا تعرف شيئاً عن الغد، ولا علم لها بالزمن أو الابدية أو الخلود. انها تعيش فقط، وليست سوى ما هي عليه الآن. ولا تفكر بأي امل للتفوق، وتجهل معنى الهدفية.

ويقف الانسان في مواجهة الحيوانات، فهو يتمتع بالعقل والتأمل، ولهذا لديه علم بالماضي والحاضر والمستقبل. ويشعر بالزمن وعدم ثبات العمر. والعلم بالموت، يُعد من الخصوصيات البارزة لدى الانسان، ويتحقق لديه هذا العلم من خلال الالتفات الى الزمن وحالته العابرة. ولا يوجد حيوان يعيش هاجس الموت، ولا تظهر في حياته غصّة وقتية الحياة. فهو يعيش اللحظة التي هو فيها، وليست لديه حالة التفكير بالماضي والمستقبل. ولا ريب في ان الحيوان يموت في يوم ما ويخرج عن دائرة الحياة، إلّا انه لا يعايش فكرة الموت، ويجهلها تماماً، وليست حادثة الموت قضيةً بالنسبة اليه.

فمثلما يموت الانسان، يموت الحيوان ايضاً ولا تفاوت هناك بين الاثنين على هذا الصعيد. لكنّ التفاوت الاساسي بينهما يتمثل في ان الانسان يفكر بموته ويعدّه

آخر إمكان له، بينما لا يعير الحيوان ادنى اهتمام للموت ولا يعرف انه آخر إمكان في حياته. ولا شك في وجود افراد من الناس قد اوصلوا انفسهم بالابدية، وأدركوا عن تفكير عميق وايمان أن هناك اختلافاً بين الخلود والزمن الطويل والدهر اللامتناهي. فالابدية من وجهة نظرهم لا يستوعبها الزمن، ولا يمكن أن تقاس بمقياس اليوم والشهر والسنة. فلم يخلط هؤلاء بين الخلود وبين العمر الطويل جداً، ويعتقدون ان الخلود انفصال أبدي بين الحق واللاحق.

وانفصال الحق عن الباطل، تحكيم الهي لا يقبل الموت والفناء. والذين يبلغون هذه المرحلة من التأمل والتفكير العميق، يعيشون دائماً في لحظة الحاضر، ويغتنمون اللحظة تلو اللحظة. وهذا ما دفع بأهل المعرفة الى استخدام اصطلاح «الوقت» الذي يختلف في معناه عن الزمن. وقد عبّر بعض العرفاء عن الصوفي، بابن الوقت، اي انه يعيش في لحظة الحاضر مغتنماً تلك اللحظة. واكد العديد من العرفاء وأهل التأمل على العيش في لحظة الحاضر واغتنامها. وعبّرت كلماتهم العذبة عن هذا المعنى.

ولا بد من الاشارة الى أن عدد مثل هؤلاء الاشخاص قليل ونادر، وقلما يبلغ أحد هذه الدرجة من المعرفة وهذا النمط من الحياة. فأغلب الناس يقعون تحت تأثير فكرة الزمن، ويجتازون بوابة الزمن الحاضر حاملين أعباء الماضي باتجاه المستقبل. وهنا تطرح قضية النقل نفسها، فتخضع المتون التي وصلت من الماضي الى التفسير والتأويل. ولا ريب في ان عنوان المتن لا يقتصر على الآثار والكتب العلمية، والدينية، والفلسفية، وانما يصدق على كافة الآثار الفنية وكل ما هو نتاج ذوق الانسان وفكره. وما يُطرح من تأويل، انما هو في الحقيقة، حصيلة الحوار بين الحاضر والماضي.

ولا ريب في ان الحوار بين الحاضر والماضي لا يجري في الخلاء ولا في الجو الفارغ. ولا يُتاح مثل هذا الحوار إلّا حينما تتحدث المتون، وتهمس في اذن المفسِّر أو المؤول. والمتون التي تصل من الماضي، لا يمكنها ان تتحدث هي الاخرى إلّا

حينما تجد المخاطب الخاص الذي يتمتع بالقدرة على سماع ما في ضميرها وباطنها. أي ان هذه المتون تلوذ بالصمت حينما لا تجد المخاطَب، أو حينما لا توجد لديه الاذن المستعدة لسماع رسالتها. وحديث المتن المعتبر الى مخاطبه، يتم على غرار نفس الاسلوب الذي يتحدث به المفسر مع المتن. بعبارة اخرى: المعيار الذي يمكن بواسطته تقييم حديث المتن مع مخاطبه، هو نفس المعيار الذي يمكن به تقييم حديث المؤول أو المفسر مع المتن. لهذا ليس من العبث القول بأن المتن يتحدث دائماً مع مخاطبه بمقدار فهمه، ولا يقدّم ما يفوق فهم المخاطب قط. وهذه العملية شبيهة بجريان اللبن في ثدي الام، حيث يعتمد هذا الجريان على مقدار امتصاص الرضيع للثدي. كما انه يتوقف بمجرد توقفه عن الامتصاص.

عالم المتون، كالمنطقة الجبلية التي تردّ على صوت الانسان بالصدى. فالصدى انعكاس للصوت، وحينما لا يوجد صوت، لا يوجد صدى يرتطم بالآذان ايضاً. فصدى المتون لا يرنّ إلّا في آذان من يمزقون بصوتهم حجاب الصمت الاسود.

وانطلاقاً مما سبق يمكن أن نقول ان المتون ليست صامتة ابداً وانما تتحدث دائماً مع المخاطب الذي لديه الاستعداد لسماعها. والذين يتصورون أن المتون صامتة، ليس لا تتوفر لديهم القابلية على سماع لغة المتون فحسب، وانما يجهلون حتى من له القابلية على سماعها. ويمكن القول بشكل عام بأن ظاهرة الصمت وقبل أن تكون متصلة بالناطق ـ أي المتون ـ انما هي متصلة بالسامع. فحينما لا تتوفر الاذن المنصتة، فلن ينفع أي كلام مهما كان بليغاً.

من هنا ندرك ان رنين الكلام، يظهر في الاذن، وحينما لا توجد اذن سامعة، فلا بد أن يحل الصمت محل الكلام. وتحدث المفكرون الاشعريون عن الكلام القديم. وحينما يكون الكلام قديماً، يُعد الصمت حادثاً. والمتحدثون عن قدم الكلام، مضطرون للاعتراف بهذه الحقيقة وهي ان الصمت، يكون ذا معنى حينما لا يوجد لدى الآذان استعداد للاستماع. ومن هنا يمكن ان نفهم بأن هناك تفاوتاً بين اللفظ والكلام، وليس بالمستطاع اعتبار أحدهما مرادفاً للآخر، لأن اللفظ مؤلف من

حروف وأصوات، وهو بالتالي أمر حادث، في حين لو اعتقد أحد بالكلام النفسي، فلا بد أن يعدّه أمراً قديماً.

يتصور البعض ان الكلام النفسي، قائم بنفسه دائماً، انطلاقاً من تسميته بالنفسي، في حين يرفض المحققون هذه الفكرة، لأن المعايير العقلية تؤكد على أن أي أمر قائم بالعرض، لا بد ان ينتهي الى أمر بالذات. ولا يُستثنى الكلام من هذه القاعدة. وعلى هذا الاساس لا بد وأن ينتهي الكلام الى أمر بالذات. وهذا الامر بالذات أو بنفسه، هو عين ما يعبّر عنه بالكلام النفسي. وكما أن لكل شيء، نفس الامر، ونفس الامر كل شيء، هو الشيء نفسه، ولما كان الشيء نفسه، بنفسه، كذلك الكلام له نفس الامر، ونفس أمره عين ما يُدعى بـ«الكلام النفسي».

ويمكن ان نفهم مما سبق ان الكلام حينما لا يكون لديه نفس الامر، فانه يتحول الى لفظ. ومن يكتف باللفظ، فانه لا يقوم إلّا بالتلفظ. فاللفظ حادث وفانٍ، في حين ان الكلام، قديم وباق. وهناك عبارة معروفة في الكتب المقدسة تقول: اول ما كانت الكلمة، والكلمة كانت الله. وجاء في الاحاديث عن الائمة المعصومين عليهم السلام انهم كلمات الله التامة.

وقد يُقال هنا اذا كان كلام الله قديماً وباقياً، فلماذا حُرِم بعض الناس من ادراكه؟ وفي الاجابة لا بد من القول بأن كلام الله موجود دائماً وفي كل مكان، إلّا ان الكثير من الآذان غير مستعدة لسماعه، ولهذا تظل محرومة من ادراكه. فنبي الله موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله من داخل الشجرة، في حين لم يسمع الكثيرون كلام الله من لسانه وانبروا لإنكاره. فالذي يبلغ مرحلة «كليم الله»، يسمع نغمة التوحيد من كل شجرة. اما الغريب فلا يسمع حتى كلام الملاك.

ليس هناك موسى كي يسمع دعوة انا الحق

والا، فالاشجار تلهج بها جميعاً[1]

ويمكن ان ندرك من كل ما سبقت الاشارة اليه اهمية الاذن ودورها في حياة

---

(١) ديوان الاسرار، ص ٣٨٩.

الانسان، ولماذا يقدّم القرآن الكريم كلمة «سميع» على كلمة «بصير» دائماً. وأدرك كبار المفكرين المسلمين اهمية السمع ودوره الاساسي بوحي من هدي القرآن الكريم، وتحدثوا بمختلف الاحاديث في هذا المجال. ويرى هؤلاء ان الاذن، نافذة الدخول الى عالم المعاني. كما لا يتحقق كمال الانسان ونضجه المعنوي إلّا في ظل السمع. أي لولا السمع لسدّ طريق كمال بوجه الانسان. وقد تحدث القرآن الكريم عن الضالين والمبعدين عن حياض الحقيقة فقال: ﴿انهم عن السمع لمعزولون﴾[1].

كلام الله، خالد ودائم، ومن ظل محروماً من ادراكه، عليه أن يبحث عن القصور أو التقصير في اسلوب استماعه وطريقة إنصاته. والتفت فيلسوف العالم الاسلامي الكبير صدر المتألهين الى ذلك فقال بما ان ارادة الله تعالى دائمية، فكلامه دائمي أيضاً. ويمكن ان يكون المخاطب وما يُدعى بمقول القول أو متعلق الكلام، حادثاً ومتغيراً.

بتعبير آخر: ان الله تعالى متكلم، والتكلم إحدى صفاته البارزة والجلية. ومن المسلّم به ان كل صفة الهية ذاتية، تُعد صفة دائمية الى جانب كونها وحيدة. وهذا يعني ان كلام الله ـ والذي هو بمثابة أمره ايضاً ـ مثلما يشمل في مرحلة التكوين كافة الموجودات والمكوّنات، يشمل في مرحلة التشريع ايضاً كافة المكلّفين وفي كافة الازمنة. والكلمة الوجودية «كن»، تعبير عن كلام الله وأمره في مرحلة التكوين. ويرنّ هذا الكلام في أسماع الاعيان الثابتة المتعلقة بعالم علم الله، والتي لم تخطُ في عالم الوجود إلّا باطاعتها لهذا الامر الخالد. وتمّ إبلاغ هذا الامر والكلام الى الناس في المرحلة التشريعية على صورة الكتب السماوية التي جاء بها الانبياء. غير ان الناس ـ وخلافاً لعالم التكوين ـ لم يطيعوا جميعاً في مرحلة التشريع، وانبرى بعضهم للتمرد والعصيان.

والعاصون والمتمردون، هم اولئك الذين لم يسمعوا كلام الحق، وتصرفوا كما

---

(١) الشعراء، ٢١٢.

يتصرف الصم. وفي مقابل هؤلاء، يوجد دائماً اناس يتحدثون مع الله، ويتحدث الله معهم بشكل حقيقي وواقعي، فيسمعون كلامه بقلوبهم وبدون واسطة أو تعليم خارجي. واستماعهم لكلام الله، استماع قلبي، مشروط بالفهم الصائب والادراك الصحيح.

وصدر المتألهين الذي يُعد من المحدثين وممن أجازه مشايخ الحديث، أورد حديثاً عن الرسول ﷺ يقول: «ان في امتي محدثين مكلمين». أي ان في الامة، من يتكلم مع الله، ويتكلم الله معه. ولا بد من الانتباه الى ان مثل هؤلاء وفي ذات الوقت الذي يتحدثون مع الله، إلّا انهم ليسوا انبياء تشريع ولا يصدق عليهم عنوان الرسول. لأن الرسالة الالهية والنبوة التشريعية قد انقطعتا الى الابد، وسُدّت أبواب النبوة بوجه الناس. وليس بمقدور أحد الادعاء بعد الرسول ﷺ انه مبعوث من قبل الله تعالى. إلّا ان تكلمية الله ـ وكما قلنا ـ صفة قديمة وخالدة، ولهذا طالما وُجد من يتحدث مع الله، ويتحدث الله اليه. ويجري هذا الحديث بين الخالق تبارك وتعالى وبين عباده الصالحين، على شكل إلهامات وغيرها من الصور الاخرى. وقد عبّر الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي في آثاره عن هذه الحالة بـ«نبوة التعريف». فهو يرى ان «نبوة التشريع» قد أُغلقت الى الابد، في حين ان نبوة التعريف لم تنقطع، حيث يتم من خلالها تكلم الله مع الصالحين من عباده. وأورد صدر المتألهين حديثاً آخر يقول: «ان لله عباداً ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون». ولم يشر الى سند هذا الحديث، إلّا انه قال في توضيحه: ان هناك فئة صالحة تتكلم مع الله تعالى، ليست من فئة أنبياء التشريع، وانما تتبع خاتم الانبياء ﷺ في الشريعة، وتعمل بأوامره دائماً.

ولا يخفى على اهل البصيرة ان التكلم لا يتحقق إلّا اذا كان هناك مخاطب اولاً، وان يتميز هذا المخاطب بالصلاحية الكافية والشروط اللازمة لادراك كلام المتكلم ثانياً. ولا يصح التحدث الى من ليس لديه الاستعداد والقابلية على الفهم، بنفس مستوى عدم صحة الحديث بدون وجود المستمع. واذا ادركنا ان الله تعالى متكلم

بالمعنى الواقعي والحقيقي لكلمة «متكلم»، فلا بد لنا من الاعتراف ايضاً بأنه لا يتكلم إلّا مع المتكلم المناسب الصالح.

ولا شك في ان الله تعالى قد تكلم بلغة انسانية. كما لا شك ايضاً في ان التحدث باللغة الانسانية لا يليق إلّا اذا كان المستمع انساناً. واذا ثبت تكلم الله الدائم، فلا بد من وجود المستمع اللائق والمناسب في كافة الازمان والعصور. ويمكن أن تكون ضرورة وجود الاولياء الالهيين واستمرار الولاية، دليلاً قوياً على هذا القول.

ولا يتّسع لنا الوقت للحديث عن ضرورة وجود الاولياء أو عن: ان الله تعالى بما انه حقيقة ظاهرة بالذات، فلا يمكن ان يظهر بدون مظهر كامل وجامع. ولا بد من التأكيد على اعتماد الاديان السماوية كافة على كلامية الله، واعتبار «التكلم» صفة اساسية من صفاته. ولهذا يوجد في الاديان العالمية الكبرى علم يدعى «علم الكلام»، والذي يبحث بشكل أساسي وفي المرحلة الاولى ماهية الكلام الالهي وكيفيته. ورغم ان علم الكلام قد انبرى دائماً للدفاع عن العقائد الدينية، وردّ الشبهات، وإلزام المخالفين، إلّا ان هذه الجهود كلها انما قامت من اجل حفظ حرمة كلام الله وتوضيح معناه.

وهناك نقطة لا بد من الالتفات اليها وهي ان العديد من المتكلمين وبدلاً من زجّ جهودهم وطاقاتهم لتفسير الكلام الالهي وفهمه وفق الصورة الصحيحة، أقبلوا على البحوث الجدلية الهادفة الى إقصاء المعارضين عن الميدان، وانسحبوا عن عالم المعنى والمحتوى الى عالم الصورة والشكل. واللعب بين المعنى والصورة أو بين الشكل والمحتوى، يُعد من الالعاب الخطيرة التي نجم عنها عدد كبير من الضحايا، وأفرزت ما لا يُحصى من المشاكل على امتداد التاريخ. وهناك بون شاسع بين الجهود الصادقة والمساعي المخلصة على طريق فهم الكلام الالهي وادراكه، وبين ما يُشار اليه بمجادلات المتكلمين. ويُعد الدقّ على باب المجادلة، من العقبات الكبيرة التي تحول دون فهم الحقيقة واستيعابها، لأن الجدل يتبلور

على أساس المسلمات والمشهورات، في حين لا تتحدد الحقيقة بحدود المسلمات والمشهورات.

ان فهم الكلام الالهي، طائر لا يحطّ على عُش المشهورات والمسلمات، وانما يحلّق في سماء عالم المرسلات اللامتناهي، ولا يقع أسيراً في قيد الاوهام والخيالات.

والعارفون بتاريخ علم الكلام في العالم الاسلامي يعلمون جيداً بانهماك الاشاعرة والمعتزلة في بحث ماهية الكلام الالهي وهل انه حادث أو قديم، ورفض كل فريق لآراء الفريق الآخر على هذا الصعيد. ولا بد من التذكير بأن كلاً من الجانبين لو رجع الى الكلام الالهي في فهم الكلام الالهي، لابتعدا عن تلك النزاعات والمجادلات التي لا طائل منها. وقد جاء في الكلام الالهي: ﴿**ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون. ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون**﴾. ويُفهم من هذه الآية الكريمة ان المراد بالسمع، هو التعقل والتفكير. فالتفكير وفقاً للمعايير العقلية، نوع من الاستماع الباطني. وقد قلنا لا بد من الاهتمام بالمخاطب المناسب المستعد للاستماع، من اجل فهم صفة التكلم.

فحينما لا توجد الاذن المستعدة للاستماع، لا يصح الحديث عن الكلام الحقيقي الجاد. واذا ادركنا اهمية ودور الاستماع في بلورة معنى التكلم، واذا علمنا ايضاً ان الاستماع نوع من التعقل، فلا بد لنا من الاعتراف بهذه الحقيقة وهي: ان الكلام المنزل والكتاب المقدس، أمر معقول ومنطقي يقوم برسم العلوم الحقيقية والمعارف الالهية. ولو أدرك المرء هذه الحقيقة لعلم بعدم وجود أي فاصل بين المنقول والمعقول، وان الكلام الالهي المنقول، معقول ايضاً مثلما هو منقول وبنفس المستوى.

والعلاقة بين المنقول والمعقول وطبيعة الاتحاد بينهما، قضية شبيهة بما ذهب اليه الفيلسوف الالماني المعروف «هيغل» على صعيد اتحاد الامر الحقيقي بالامر العملي. وقد قال: «كل ما هو حقيقي، عقلي وكل ما هو عقلي، حقيقي». من الجدير بالذكر

أن ما ذهب اليه هيغل على هذا الصعيد، انما يصدق وفقاً لمبادئه الفلسفية الخاصة. اما الارتباط بين الامر المنقول والمعقول فيقوم على اساس مبادئ اخرى من اهمها: العلاقة بين الكلام والسمع، وعقلية السمع.

ويرى العديد من المفكرين بعدم وجود لغة خاصة، وأن ما يُطرح كلغة، انما هو نظام بياني منسجم ومعقول، يتيح التفاهم والتعامل. واذا أخذنا بأن اللغة نظام منسجم بياني، فلا بد أن نسلّم بعدم إمكانية النظام بدون العقل، ولا بد أن يقوم كل نظام على اساس الاصول المنطقية.

ولا شك في أن ما يعبّر عنه بالامر المنقول، نتاج يتم الحصول عليه عن طريق العلاقة بين الكلام والسمع. وتتبلور هذه العلاقة في النظام الذي تتوفر فيه سلسلة من الاسس والمقدمات المعقولة والمنطقية التي لا يمكن بدونها صياغة حتى جملة مفيدة قصيرة. واللغة ليست هي الوحيدة التي تتميز بمقدمات واسس منطقية معقولة، وانما ينسحب ذلك على كافة العلوم التي تظهر في ظل الدائرة البيانية للغة. فالعلم كعلم ليس بامكانه ان ينفرد بمكان خاص له في دائرة العلوم الواسعة، إلّا اذا كانت لديه الاسس والمقدمات المعقولة والمنطقية. طبعاً، نحن نعرف علوماً محسوبة على العلوم النقلية وتقف في مقابل العلوم العقلية، إلّا ان كلاً منها لديه المعايير العقلية والمنطقية بما ينسجم مع وضعه وموقعه. فعلوم كالصرف، والنحو، والمعاني، والفقه، والحديث، لكل منها معاييره الخاصة التي يمكن على أساسها استنباط الاحكام واستخراج النتائج. واسنباط الاحكام والنتائج، يُعد نوعاً من النشاط العلمي. ولا يمكن للنشاط العلمي ان يتحقق بدون استناده الى الموازين العقلية.

ويمكن القول بتعبير آخر لا يمكن لأي علم ان يظهر أو يبرز ما لم يمتلك في قضاياه الاستدلال. ولا يتحقق الاستدلال الصحيح ما لم يُرجِع الذهن الانساني الفروع الى اصولها. ولا بد لاصول أي علم ما ان تقوم على مجموعة من المعايير والاسس العقلية. ومن هنا نعلم ان النشاط العلمي، عمل انساني واحد في ذاته

وحقيقته، ولهذا لا نجد أي اختلاف بين علم وآخر. وما يؤدي الى الاختلاف بين العلوم، هو موضوعاتها ومبادئها. كما قد يكون الاختلاف في الاسلوب والطريقة، من اسباب الاختلاف بين العلوم ايضاً.

ولا شك في ان الموضوعات العلمية أو أساليبها حينما تختلف عن بعضها، يختلف اسلوب الاستدلال والبرهان فيها أيضاً. إلّا ان هذا الاستدلال ومهما كان الاسلوب الذي يُعرض فيه، يبقى عملاً فكرياً ومنطقياً يتبلور على اساس معاييره ومقدماته الخاصة. أي ان الاستدلال، نوع من التنظيم الفكري والمنطقي القائم على سلسلة من الاصول والمبادئ. وقد استخدم علماء اصول الفقه هذا الاسلوب ذاته في بناء علمهم وتشييده، من خلال عرض سلسلة من المقدمات والمبادئ للوصول الى الاهداف المرجوة. وحمل هذا العلم الجديد من القوة والقابلية في باطنه بحيث استطاع ان يحدث انقلاباً في علم الفقه ويفتح آفاقاً جديدة لا متناهية امام اعين الفقهاء في كافة العصور.

والقدرة على فتح آفاق جديدة، لا تختص بعلم اصول الفقه، وانما تتجلى في كل علم وفقاً لموقعه ومكانته. والدليل على ذلك تحقق نظام فكري في كل علم من العلوم قائم على أساس مبادئه وقواعده، يُتاح فيه المجال لظهور ما لا يحصى من الامكانات الذهنية.

بتعبير آخر: العلم كنظام فكري، يهتم بالاشياء التي يمكن تحققها، أكثر من اهتمامه بما هو موجود بالفعل ومتحقق. ولا شك في ان دائرة ما يمكن أن يتحقق، اكبر بكثير من دائرة ما هو متحقق فعلاً. كما لا يجب تجاهل ان ما هو واقع وبالفعل، يُعد حالة واحدة مما يمكن ان يتحقق بشكل غير متناه. وهذا يعني ان ما يمكن تحققه، اكبر بكثير مما هو متحقق بالفعل. ولا شك في ان العلم كنظام فكري ومنطقي يولي اهتماماً لكل ما يمكن ان يتحقق في كل زمان ومكان، يفوق اهتمامه بما هو متحقق في الوقت الراهن وفي موجود قائم ومحدد. ولتوضيح ذلك لا بد من الاستعانة بالقضايا المنطقية.

لا يخفى على أهل البصيرة أن القضايا تُقيّم في كل علم كقضايا حقيقية غالباً، في حين يُنظر اليها خارج إطار العلم والنظام الفكري والمنطقي كقضايا خارجية وشخصية. والعارفون بالقواعد المنطقية يعلمون عدم إمكانية تجاهل التفاوت بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية أو الشخصية من حيث الموضوع. اذاً وعلى ضوء ذلك يمكن لنا أن نقول باتصاف العلوم الاسلامية المدونة، بنوع من الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي وعدّها تجلياً من تجليات العقل، رغم ظهورها في ظل العلوم والنصوص. ويبقى المتن أو النص محفوظاً دائماً في هذه العلوم، إلّا ان الرجوع الدائم والمتكرر اليه، بامكانه أن يكون مؤثراً في تعقل النقل. ولا يمكن أن نجد احداً أو فريقاً يخلو من نظرة خاصة نحو العالم الذي يحيط به. ومما لا شك فيه ان بامكان أي نظرة، أن تكون مؤثرة في فهم النص وتفسيره. لذا يُعد الرجوع المتكرر الى المتون المحفوظة والنصوص المقبولة، عاملاً في ظهور مختلف الآراء والافكار، مع استمرار هذه الحركة.

ويُعد كل كلام يُقال في المتن المحفوظ والنص الاصلي، مجرد وجهة نظر ورأي. وليس بامكان أحد ان يعتبر رأيه الخاص بالمتن والنص، رأياً نهائياً وكلاماً لا كلام بعده، لأنه لا يمكن ان يكون الرأي الخاص لشخص أو فئة ما، مساوياً لكافة الآراء ووجهات النظر الاخرى الى الابد. وحتى اولئك الذين يرفضون كل رأي ونظر في مجال تفسير المتن، لا يُستثنون من هذه القاعدة ايضاً، لأن هذا الرفض، ليس سوى رأي ووجهة نظر أيضاً. ومن هنا يمكن ان ندرك صعوبة الخروج من سيطرة العقل، لأنه حاكم ليس بمقدور أحد أن ينحّيه.

والطريف ان اولئك الذين ينبرون لمعارضة كل حكم عقلي، انما يقومون بهذا العمل بوحي الحكم العقلي والذي ينتهي باستخدام رأيهم الشخصي. أي انهم يبادرون الى البرهنة على استخدام رأيهم من خلال رفض استخدام آراء الآخرين. ومن هنا يمكن القول بتبلور وجهة نظر خاصة لكل أحد يراجع المتون، وهي ما تُعد نوعاً من التفسير أو التأويل.

ولا شك في تميز التفسير الصحيح والتأويل الصائب ببعض المعايير التي لا بد من رعايتها بدقة. وتقع مسؤولية هذه الرعاية الدقيقة، على عاتق المفسر. ورغم هذا علينا ان لا نتوقع من المفسرين التحدث بكلام واحد في كافة العصور. فالرجوع الى المتن بذهن خال وباطن فارغ أمر غير ممكن. لهذا يتم الرجوع الى المتن دائماً بقصد الفهم. وقصد الفهم بحد ذاته، يُعد نوعاً من العزم والاختيار واللذين لا بد وأن يُسبقا بنوع من المقدمات المتحققة في ضمير الانسان.

وعلى ضوء هذه المقدمات، لا يمكن توقع انسجام كافة الناس في فهمهم للمتن بعد مراجعته، وفي كافة العصور والازمان، وخروجهم برأي واحد. المفسرون بامكانهم ان يناقش بعضهم البعض الآخر ويقيم الدليل على اقتراب رأيه من الحقيقة أكثر من الرأي الآخر. إلّا اننا نعرف اشخاصاً يعارضون أي رأي أو وجهة نظر، ويرفضون من خلال التمسك بالنص الصريح للرواية كل ما يمكن ان يرد عن الآخرين من تفسير وفهم للنص الديني. وليس قليلاً عدد مثل هؤلاء، وقد نشطوا في العديد من الميادين منذ ظهور الاسلام والى يومنا هذا. والحقيقة هي ان ظهور هؤلاء في الميادين العلمية والتعبير عن آرائهم المناهضة لكل تفسير وتأويل، يُعد امراً منطقياً وعقلياً. لكن الذي يثير الاستغراب على هذا الصعيد هو اعتقاد هؤلاء بأن رأيهم هذا ليس رأيهم، وأن التمسك بالنص الديني، عين الدين، وان الامام المعصوم هو الذي يتحدث على لسانهم.

ولو تأمل هؤلاء قليلاً، ولو كان باستطاعتهم الانقطاع عن ذهنياتهم ولو للحظة واحدة، لأدركوا ان ما يقولونه، ليس سوى فهمهم لكلام الامام المعصوم ورأيهم الشخصي فيه لا غير. أي أنهم ومثل غيرهم من اصحاب الرأي، لا يتحدثون إلّا عن رأيهم وفكرتهم وبلغتهم لا لغة المعصوم. وهذه قضية مهمة وأساسية لا يلتفت الكثيرون اليها، مما يؤدي الى ظهور بعض الانحرافات الفكرية.

والعارفون بقضايا المعرفة والتحاليل الذهنية يعلمون جيداً ان الانسان ليس

بمقدوره الارتباط بعالم الخارج الا عن طريق الفكر والذهن. فهذا العالم يتجلى للانسان في مرآة الذهن دائماً، إلّا انه لا يرى هذه المرآة لكونها شفافة للغاية، ولا ينتبه سوى للاشياء التي تنعكس فيها. بتعبير آخر: حينما يحكم الانسان بوجود شيء ما في العالم، انما يفكر في الواقع بوجود شيء في الخارج، إلّا انه يحذف التفكير في مقام التعبير والتحدث عما في ضميره، وبدلاً من القول: «افكر ان هذا الشيء موجود في العالم»، يقول: «هذا الشيء موجود في العالم». ولو ادرك المرء من خلال التأمل والتفكير باستحالة الارتباط بالعالم الذي في خارجه بدون وساطة الذهن، لادرك ايضاً ان اعتباره للنص الصريح عين الدين، هو بحد ذاته رأي تحقق من خلال الوساطة الذهنية. ولو ادرك هذه الحقيقة، لكان بامكانه ان يدرك ايضاً ان اختلافه مع الآخرين، من نوع الاختلاف في الآراء ووجهات النظر، وليس شيئاً آخر. ولا شك في وجود عوامل وأسباب عديدة ومتفاوتة تكمن خلف التباين في وجهات النظر، ولا بد من الرجوع الى المعايير العقلية والمنطقية لرفعها.

وانطلاقاً مما سبق يمكن ان نقول: لا يخرج عن عالم الرأي والنظر حتى اولئك الذين يجمدون على ظواهر المتون الدينية، اذ ليس بامكانهم الدفاع عن موقفهم هذا دون الاستعانة بالذهن.

وكان العلماء الإخباريون الذين ظهروا في عالم التشيع، من بين من اوصوا بالجمود على ظواهر الاحاديث والروايات. ولم يعبروا عن عدم انسجامهم مع الافكار الكلامية والفلسفية واسلوب الاستدلال العقلي فحسب، وانما عبروا عن عدائهم لعلم اصول الفقه ايضاً ورفضوا استدلال علماء هذا العلم. ورغم هذا لا يخرج أي عالم إخباري عن عالم النظر، وليس بمقدوره التحدث بدون التدخل الذهني. ومثلما ليس بامكان الانسان أن يعبر من فوق ظله ويتجاوزه، ليس بامكانه ايضاً اتخاذ موقف ما بدون وساطة الذهن، وخارج عالم النظر.

ومن هنا ندرك ان موقف العلماء الاخباريين حيال علماء اصول الفقه، موقف

نظري لا غير، كما يرافق الدفاع عنه، نوع من الاستدلال ايضاً. وليس بامكان أحد أن يزعم ان الموقف الإخباري لا نظري ولا استدلالي، لأن شخصاً مثل ملا محسن الفيض الكاشاني ـ وهو من كبار الفلاسفة والعرفاء ـ قد دافع عـن هـذا الموقف. وقد انبرى الى التأليف للذود عن آراء العلماء الإخباريين ورفض اسلوب علماء علم اصول الفقه، ومنها كتابه «سفينة النجاة». وتحدث فـيه بـطريقة قـلّ نظيرها في تاريخ الثقافة الاسلامية لإثبات صحة اسلوب علماء الإخبارية وبطلان طريقة الاصوليين. ويصدق ما قيل في علماء الشيعة الاخباريين، على علماء السنة من أهل الظاهر.

اذاً كان لكل من النحل والفرق المذهبية التي ظهرت في عالم الاسلام مواقف وآراء خاصة بها، ويقوم كل موقف على نوع من النظر والاستدلال. ويعتقد اتباع كل نحلة وفرقة بصحة موقفها ورأيها مع رفض مواقف النحل والمذاهب الاخرى. ونظراً لقيام هذه المواقف على نوع من النظر والاستدلال، فمن السهولة القول بأن النزاع الناشب بين هذه الفرق، انما هو في الواقع من نوع النزاع بين الآراء. ولا بد من الانتباه الى ان النظر أو إبداء الرأي، يُعد نوعاً من التنظير؛ والتنظير يعد مظهراً كاملاً للنشاط العقلي. ومن هنا يمكن بلوغ هذه النتيجة وهي: لا اعتبار للـنقل بدون العقل. وليس بامكان انصار النقل الدفاع عن مواقفهم بدون اللـجوء الى العقل، أي لا وجود للنقل الخالص المحض. ولا يمكن الانتفاع من أي نقل بدون الاستعانة بالعقل.

وليس عبثاً أن نقول: لا يوجد دين أو مذهب ما لم يكن مصحوباً بشيء من المظاهر العقلية. وقد فاق الدين الاسلامي أي دين آخر في الاعتماد على العـقل والاهتمام به. وهذا ما يدعمه الرجوع الى الآيات القرآنية. ولا يـقتصر الاهـتمام بالعقل في الاسلام على اصول العقائد، وانما يُعد العقل مصدراً اساسياً ايـضاً في استنباط الاحكام الفرعية من المصادر الرئيسة.

ولا بد أن يُثار السؤال التالي ضمن هذا الاطار: اذا كان بامكان النقل أن يظهر

بدون عقل، فما هو مستوى قدرة العقل؟ وما هو حجم ميدان نشاطه وعمله؟ وفي الاجابة لا بد من القول: مثلما لا يوجد نقل خالص ومحض، كذلك لا يمكن للعقل أن يبرز بدون النقل، ولا يمكنه أن يمارس نشاطاً وفعالية في الفضاء الفارغ والخلاء المطلق. فالعقل ذو حدود، ولا يمكن للشيء أن يوزن بميزان العقل اذا لم يكن ذا حدود. والطريف في الامر ان العقل واقف على حدوده، ويعلم عن وضوح ان دائرته ليست غير محدودة. والعقل يتحدث عن غيره ويعترف بوجود غيره، ولهذا يجد نفسه محدوداً بحد الغير. ولا مجال للحديث عن الغير في اللامحدود واللامتناهي، لأن اللامتناهي لا يدع مكاناً للغير.

لهذا، فان كل من يرى الغير في مقابله، فلا بد من الاعتراف بمحدوديته. والعقل وقبل أي شيء آخر، يتحدث عن الموازين والمعايير والحدود. فكيف يمكنه اذاً ان يتجاهل حدوده وان لا يعترف بمحدوديته؟ ويُعد الدين والشريعة، جزءاً من حدود العقل، وبامكان العقل ان يتأمل فيهما وينبري لدراستهما. ويتضح من خلال هذا التأمل والدراسة هدف الدين والشريعة ومعناهما. وتتجلى معقولية الدين، من خلال ادراك معناه.

من الجدير بالذكر ان ادراك معنى الشيء واستيعاب حقيقته، من أبرز الخصوصيات التي تدل على معقولية ذلك الشيء. أي ان احد الاعمال الاساسية التي ينهض بها العقل، هي ادراك المعنى والمقصد في كل أمر من الامور. وهناك حديث طويل ولا شك حول ماهية العقل والمعقول، وهناك آراء عديدة في هذا المجال.

ويعتقد بعض المفكرين الغربيين ان العقل ليس سوى ادراك العلاقات الضرورية بين الافكار. وهذا يعني ضيق الافق العقلي الى درجة كبيرة، بحيث لا يخرج العقل فيه عن اطار القضايا المنطقية والرياضية. ويرى هؤلاء عدم تجلي وجه العقل إلّا حينما يكون بالامكان انتاج الافكار واستنباط الفكرة من داخل الفكرة. ولو نظر أحد ما الى الحقيقة بعين العقل وتخلص من بعض النظرات

الضيقة، لاستطاع ان يدرك بسهولة مدى اتساع دائرة العقل وانها اوسع بكثير من تحديدها بادراك العلاقات الضرورية بين الافكار. فمن بامكانه تجاهل دور العقل ونشاطه في ظهور العلم في كافة الحقول والميادين؟ فالعلم ليس بمقدوره الظهور في ميدان المعرفة البشرية إلّا اذا قام على سلسلة من الاصول والقواعد. ومما لا شك فيه ان الوصول الى الاصول والقواعد، لا يتحقق بدون قدرة التعميم وادراك الكلي، وهو ما يُعد من خصوصيات العقل. مثلما ان التحليل وبلوغ البسائط والعناصر الاولى للشيء، من خصوصيات العقل ايضاً.

فالعقل يتميز بالقابلية على الوصول من الخاص الى العام، ومن المتعيّن والمقيّد الى المجرد والمرسل. فنحن نعيش في عالم يتعامل مع القضايا الجزئية والمقيدة دائماً. وهذه الامور الجزئية والمقيدة، متفرقة دائماً، حيث يفصلها حجاب الجزئية والقيود الزمانية والمكانية عن بعضها. ورغم هذا بامكاننا عن طريق القدرة العقلية إزاحة حجاب الجزئية اعتماداً على التعميم والتجريد، والوصول الى امر كلي وقدر جامع بين الامور. وهذا هو أحد الطرق التي يمكن بواسطتها ادراك دور العقل في ظهور العلوم. وهناك طريق آخر أيضاً لا يقل في أهميته عن طريق التعميم والتجريد، وهو طريق تحليل العقل للاشياء، والوصول من خلال ذلك الى بسائطها وعناصرها الاولية.

ومن الواضح ان المرء حينما يبلغ العناصر الاولى للشيء أو الظاهرة، فمن السهل عليه ان يدرك مدى تأثير كل عنصر من تلك العناصر في ظهور تلك الظاهرة. ويمكنه من خلال هذا الادراك ان يحدث تغييرات في الكثير من الظواهر، ويخلق الكثير من الآثار والنتائج المدهشة. والعلم، ليس الوحيد الذي يظهر في ظل نشاط العقل وفعاليته، وانما تُعد سائر أنواع المعرفة الاخرى، من ثمار العقل ونتائجه. فالمعرفة الفلسفية بالاساس، نوع من التأمل الذي يعود فيه العقل الى ذاته. ولا بد من الانتباه الى ان الكثير من الامثال، والحكم، والكلمات القصار، والقصص، والاساطير الرمزية التي خلّفتها مختلف شعوب العالم والمدونة في

الكتب والمتون القديمة، انما هي من نتائج التأملات التي عاد فيها الانسان الى عقله. ولو أنس المرء برموز وأسرار القصص والاساطير، لادرك عن وضوح ان التأمل العقلي في هذه المجالات لا يقل عن التأمل العقلي في العلوم والمعرفة.

والشيخ الرئيس ابن سينا قد اهتم في كتاب «الاشارات والتنبيهات» بالمشاهدات العرفانية، اهتمامه بالبرهان المنطقي المحض. وأفرد النمط التاسع من كتابه القيّم للحديث عن مقامات أهل العرفان والسلوك، فيما تحدث في النمط العاشر والاخير عن أسر ار الآيات القرآنية الكريمة. وعرض في كافة انماطه العشرة أفكاره العميقة تحت عنوان «اشارة» أو «تنبيه». ويريد بهما ان ادراك القضايا الفلسفية بحاجة الى تأمل ويقظة. ولولا التأمل واليقظة، لما أفلح العقل في الوصول الى مرحلة معرفة الذات. فهذه المعرفة تتحقق ايضاً عن طريق المكاشفات العرفانية، كما تتحقق عن طريق البرهان المنطقي المحض الخالص. ورغم ان ابن سينا كان يميز بين الفلسفة والعرفان ويفصل بين دائرتيهما، إلّا انه كان يعلم ان العقل يعجز عن الحديث عن الفلسفة والعرفان بشكل جاد، دون التأمل وعودة العقل الى ذاته. ولا بد من الحديث عن السلف الصالح لابن سينا ـ أي الفارابي ـ بشكل آخر، لأن هذا الفيلسوف الكبير والمؤسس يرى عدم انفكاك العرفان عن الفلسفة، ويعتبر التصوف جزءاً لا يتجزأ من الحكمة. ولا شك في ان التصوف والعرفان الذي يتحدث عنه الفارابي، ليس من نوع التصوف الخانقاهي، وانما يعود بالاساس الى نوع من التأمل العقلي.

من هنا ندرك مدى اهتمام الفارابي وابن سينا بقضية التأمل العقلي، واقتراب كل منهما من الآخر في الرأي حول هذا المبدأ الاساسي، رغم الاختلاف الصوري الذي يلاحظ في اسلوب كل منهما. ومن هنا ندرك ان العقل ليس مجموعة من القواعد والاصول، كما انه لا يقتصر على ادراك العلاقات الضرورية بين الافكار، وانما دائرته أوسع بكثير مما يطلق عليه عنوان البرهان. أي ان الكلام القائم على نظرية المعرفة، ليس بامكانه ان يسلط الاضواء على ماهية العقل الحقيقية. وربما

من المناسب التحدث عن نوع من الادبية للعقل بدلاً من الحديث عن نظرية المعرفة، لأن العقل صورة من الوجود تمنحنا القدرة والقابلية على التأمل وبالتالي فهم وادراك المعنى. ومن خصوصيات العقل ان بامكانه العودة الى نفسه والتأمل فيما يستنبطه أو فيما يستخدمه في بحثه واستقصائه. والانسان يفكر بالعقل بحجم تفكيره فيه. ولا شك في وجود صورة برهانية للتفكير بالعقل، فيما يُعد التفكير في العقل نوعاً من الحدس والتأويل. فالانسان يسعى لبلوغ الفهم عن طريق العقل، غير ان الفهم لا يقتصر على فهم الامور، وانما فهم الفهم، يُعد نوعاً من الفهم ايضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر ان الانسان موجود يتساءل باستمرار عن معنى وجوده ويسعى لفهمه. ولا يمكن الوصول الى ذلك إلّا عن طريق التأمل والحدس فقط. ان عودة العقل الى نفسه والتفكير في ذاته، نوع من التصور. والتصديق لا يتحقق إلّا بعد التصور. وهذا يعني ان المفكر الحقيقي لا يقصر تفكيره على البرهان وما يتصل بالتصديقات والقضايا، وانما لا بد له من أن يتميز بالحدس الصائب والنظر النافذ الصحيح ايضاً.

وليس جزافاً لو قلنا ان وراء العقل البرهاني الذي يرادف «لوغوس» اليونانية، عقلاً آخر ذا دائرة أوسع جداً من الاول. وربما يتصل به عالم الشعر والكثير من القصص والاساطير. كما يجب البحث عن عالم المعاني في هذا العقل ايضاً. ويُعد هذا العقل، حقيقة فكرية ووجودية هي بمثابة مصدر للنشاطات الذهنية. وتُعد كل حقيقة فكرية، أمراً معقولاً، وان لُفّت بشيء من الاوهام والغموض وبعض الامور اللامعقولة أحياناً. ويرى بعض المفكرين ان كل قصة أو اسطورة، لديها منطق خفي خاص بامكان المرء أن يكتشفه.

واولئك الذين يتحدثون عن علم الآثار المعرفية يؤكدون دائماً على ان الفكر الانساني يحتوي على الامور اللامعقولة ايضاً بنفس حجم معقوليته ومنطقيته. وطالما اكد المفكرون المسلمون على تعرض العقل الانساني للوهم، ونادراً ما

يستطيع أحد أن يطهّر عقله من الوهم بشكل كامل. وليس من السهولة ابداً الوصول الى مرحلة خلو العقل من شوائب الاوهام. والهدف من دراسة المتون القديمة في الغالب، هو البحث عن الاشياء التي لم تتحدث عنها هذه المتون وظلّت صامتة ازاءها. وهذا يعني ان المعايير العلمية الجديدة ليست هي المعيار الوحيد لمعرفة معقولية الامور. واولئك الذين يعتبرون المعايير العلمية الجديدة طريقاً أوحد في هذا المجال، ليس بامكانهم النفوذ الى اعماق أفكار القدماء. وهذا ما يدعوهم الى رفض التراث القديم، وتصويره وكأنه لا معنى له.

ولا شك اننا حينما نفتي برفض وتقويض التراث الماضي، فليس بامكاننا ادراك الماضين ابداً، ويستحيل علينا بالتالي معرفة التاريخ المندثر. ولا ينكر أحد ان هناك تفاوتاً بين الانسان الجديد والانسان القديم من حيث التفكير والذهنية. كما ان تجارب الانسان المعاصر هي الاخرى، تختلف عن تجارب الانسان في العصور الغابرة؛ ولكن هل بامكاننا تجاهل أية معقولية في ثقافة الماضين وحياتهم بذريعة ان المعايير العلمية الجديدة هي الاسلوب الوحيد للتدليل على معقولية الاشياء؟

ولا يخفى على أهل البصيرة ان تجاهل التاريخ الماضي والثقافة المنصرمة، يؤدي الى ظهور ازمة الهوية. ولا شك في ان الذي يُصاب بأزمة الهوية، يبدو شبيهاً بالنبات الذي لا جذور له. ومن اراد العودة الى أصله والعثور على جذور هويته في ارضه، فلا بد له من الالتفات الى التفاوت بين الحاضر والماضي، حيث يُعد هذا الاختلاف مقدمة ضرورية لا بد منها لفهم التراث والمتون القديمة. ولا شك في أن اهتمامنا بهذا الاختلاف سيساعدنا على التوصل الى سلسلة من المعاني والمفاهيم الجديدة واستخدامها في حياتنا.

ويُعد الاهتمام بالماضي، نوعاً من النشاط العقلي الذي يتعلق في ذاته وجوهره بنوع من التفسير والتأويل. وليس أمام العقل من طر يق سوى التفسير والتأويل خلال عملية رجوعه الى التاريخ وسعيه لفهمه. ولا شك في ان هذا التفسير والتأويل، افق يُفتح على عالم المعنى. والانسان كائن لا يمكنه أن يعيش بدون عالم

المعنى. ويُعد رجوع العقل الى الماضي والتاريخ، نوعاً من تجديد الفكر واعادة النظر، وهما لا يتحققان إلّا من خلال العودة الى المبادئ الاولى، والقاء نظرة جديدة على البداية. أي ان التحديث العقلي لا يتحقق إلّا حينما نتأمل في انفسنا ونمعن النظر في اصولنا. ومن هنا يمكن ادراك ان التحديث، بعد مجهول وامكان غير مرئي، كامن في الاصول والمبادئ الاولى.

ولاحد الشعراء الايرانيين شعر يتضمن هذا المعنى وان كان من حيث المعايير الشعرية متوسطاً أو تحت المتوسط، ومضمون أبياته كالتالي:

لا علاقة للجديد بالزمن

الجديد مَن ظل خالداً

وجديد اليوم اذا كان بلا معنى

فهو قديمٌ وفانٍ

وقديمُ الامس اذا كان جديداً

فهو جديدُ اليومَ وغداً

والذبابة اذا ما ارادت أن تفكر في نفسها

فقد تأتي بطنين جديد

وهكذا نرى ان هذا الشعر يعتبر الحداثة والإصالة، من نتائج الفكر. والفكر لا يتحقق بدون العودة الى الاصول الاساسية. ولا شك في ان وجودنا، وجود زماني، ولا بد لنا من العيش في كافة ابعاد الزمن. ولهذا لا يمكننا الانفصال عن الماضي واقتطاع انفسنا عنه. وقد يُقال أن العقل في عودته الى الماضي والاهتمام ببعض المتون، من الممكن ان يعترف بكمالها ويبذل قصارى جهده لتعليلها. وقد تدفع به هذه الجهود الى تعلّقه بالماضي، مما يحول دون انطلاقته نحو التحديث والابداع.

وقيل في الرد على ذلك: لا ريب في ان العقل لا يتقاعس عن تعليل ما يرى انه كامل، إلّا ان العقل على الصعيد الآخر يتميز بصفة استنطاقه لنفسه، ولا ينتقل من

مرحلة لاخرى إلّا بعد الاستنطاق والسؤال. ويُعد ذلك عملاً دائماً للعقل ونشاطاً يضيف اليه الغنى والقوة مرة بعد اخرى. ويفتح هذا الغنى والقوة آفاقاً جديدة بوجه العقل باستمرار.

وحينما يُقال ان العقل يستنطق نفسه، فالمقصود أنه ينبري لمناقشتها، أي انه يتأمل في اصله وأساسه، ويفكر في جذوره. فالعقل وفي عين الوقت الذي يتأمل في نفسه، ينفتح ايضاً على الامور الغريبة والخارجة عنه. ويتحقق خلال هذا الانفتاح على الغير، اتصال العقل بالامور غير المعقولة ايضاً. ولا يستلزم هذا الاتصال بالامور غير المعقولة، انسحاب العقل من موضعه الاساسي، وانما تُفتح بوجهه خلال ذلك الاتصال آفاق جديدة تبعث على مزيد من التفعيل والانطلاق. وهناك حديث طويل حول تعقل العقل للامور غير المعقولة، حتى ان عدداً كبيراً من المفكرين الغربيين يعتقدون ان التطور العقلي لا يحصل إلّا حينما يعقل العقل الامور غير المعقولة ويجعلها معقولة. وما يمكن أن نقوله على هذا الصعيد هو أن العقل حينما يهتم بغير المعقول، فلا بد أن يدرك معناه أيضاً. ومن الواضح ان الشيء حينما يصبح ذا معنى عند العقل فلا بد أن يكون معقولاً. وقد استعرض الحكماء المسلمون هذه الفكرة بطريقة اخرى.

ولا شك في أن العقل وبنفس الطريقة التي يمكنه فيها التفكير بعدمه، يمكنه إدراك وتعقل غير المعقول أيضاً. لكن لا بد من الانتباه الى ان غير المعقول حينما يخضع لادراك العقل وتعقله، انما هو غير معقول بالحمل الذاتي الاولي، ومعقول بالحمل الشائع الصناعي. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي ان وقوع غير المعقول معقولاً، يُعد نوعاً من التطور والتغيير، والذي يمكن أن يعد انقلاباً ايضاً. ومن المسلّم به هو ان العاقل يتحول هو الآخر ويتطور مع كل تحول وتطور للمعقول. مما يعني تجدد العقل مع كل تعقل وادراك.

وجلبت هذه الفكرة نظر ابن سينا، فعرضها في كتاب «الاشارات والتنبيهات». وقد ذهب الى ان العلم بمقدمات البرهان ليس كالعلم بنتيجته، مثلما

لا يُعد العلم بالكلي كالعلم بالجزئيات.

وانطلاقاً من ذلك فقد تحدث عن علم الله تعالى بالجزئيات خلافاً لما هو متعارف ومشهور، مما دفع معارضيه لتوجيه الانتقاد اللاذع اليه. وقد قال في ذلك:

«... فان كون زيد (مثلاً) عالماً بشيء ما، تختص الاضافة به، حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي؛ بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة وهيأة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيأة تحققها...»(١).

وتحدث نصير الدين الطوسي بالتفصيل على هذا الصعيد في شرحه لكلام ابن سينا وأكد على اتصاف العلم بالمعلوم بشيء من الاضافة دائماً، ولا تتحقق هذه الاضافة الخاصة بين ذلك العلم ومعلوم آخر. أي ان هناك نوعاً من التعلق والاضافة بين كل علم ومعلومه، ولا يمكن أن يكون للمعلوم نفس هذا التعلق والاضافة مع معلوم آخر. ومن هنا فالعلم الذي يتعلق بمعنى كلي، لا يمكن أن يكون لديه نفس هذا التعلق ازاء الجزئيات. فتعلق العلم بالجزئيات، انما هو نوع من الاستئناف والتجدد، ولا يمكن عدّه ذات العلم بالكلي. ويرى نصير الدين الطوسي عدم صدق هذا الكلام على القدرة، لأن القدرة تتعلق في المرحلة الاولى بمقدور كلي، ثم تشمل المقدورات الجزئية عن طريق الكلي(٢).

ولسنا بصدد الحديث عن التباين بين العلم والقدرة، وانما نكتفي بالاشارة فقط الى اختلاف الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي في هذا الامر مع ابن سينا، واعتقاده بتعارض تعدد المعلومات مع وحدة العلم. ويرى ان العلم الواحد بامكانه ان تكون له معلومات غير متناهية: «المعلومات متعددة لا العلم، فان

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، نمط ٧، ص ٣١٣.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣١٤.

العلم لو تعدد أدى أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى وهو محال»[١].

ولا شك في ان حديث ابن سينا في «الاشارات» وابن العربي في «الفتوحات المكية»، يتعلق بقضية العلم. ويدور اختلاف الاثنين حول اسلوب تعلق العلم بالمعلوم. إلّا اننا لو أنعمنا النظر في كلام ابن سينا لاتضح لنا أن آراء المفكرين الغربيين في العقل والمعقول، ذات نفس الملاك الذي أقام عليه ابن سينا العلاقة بين العلم والمعلوم.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه هناك قضية اخرى يمكن الاشارة اليها وتحظى بأهمية فائقة وهي ان العقل وعلى العكس مما يتصور الكثيرون، ليس مجرد آلة وأداة، وانما هو صورة وجود الانسان قبل أي شيء آخر. حيث بامكان الانسان أن يكتشف فيه نفسه ويدركها من جهة، وأن يظل منفتحاً على الوجود من جهة اخرى.

فالعقل في صميم ذاته، نوع من الانكشاف والظهور، ولهذا فالانسان ككائن عاقل نجده منفتحاً على إمكاناته دائماً في نفس الوقت الذي ينفتح فيه على نفسه وينكشف لها. وهذا الانفتاح هو الذي يسمح للانسان كي يتحقق في ذاته باستمرار من جهة، وكي ينال حقائق الوجود ايضاً. واولئك الذين ينظرون الى العقل من هذه الزاوية، يفكرون بشكل آخر في اصطلاحات أهل العرفان وكلماتهم. فحينما يتحدث العرفاء عن الفتوحات القلبية أو الكشف والشهود، لا يتجاهلون انفتاح العقل وظهوره قط. فالعارف حين يستغرق في بحر المعنوية وينظر الى كل مكان فيرى وجه الحق تعالى بوحي من الجذبة والاتحاد، ليس فقط لا يتحدث بما يتعارض مع العقل فحسب، وانما يكشف عن اروع أثر وجلوة للعقل. اذاً ما يتحدث عنه العرفاء والصوفية في آثارهم من المواجيد القلبية والادراكات الذوقية، انما تتحقق بفضل انفتاح العقل، وتُعد من تجلياته. وهنا يمكن القول ان دراسة آثار الصوفية ومطالعة كتب أهل العرفان، بحاجة الى التأمل

---

(١) الفتوحات المكية، طبعة بولاق، ج ١، ص ٢٥٣.

العقلي. اما اولئك الذين يبادرون الى تفسير هذه الآثار بدون ان تتوفر لديهم الدقة العقلية، فلن يكون بمقدورهم ان يقولوا سوى ركام من الالفاظ الفارغة والكلمات السطحية. والعرفان ـ وخلافاً لتصور من لا معرفة لهم بالفلسفة ـ ليس نقيضاً للفلسفة، والتصوف ليس متعارضاً مع الحكمة، لأن العديد من المهتمين بالعرفان والتصوف قد تحدثوا بالاصطلاحات الفلسفية، وتعاملوا الى حد ما مع مقولات ومفاهيم الحكماء. وهذا ما تكشف عنه الآثار العديدة للشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي وشرّاحها.

والمطلعون على العرفان النظري يعلمون جيداً ان هذا العرفان، جزء من الفلسفة، ويمكن دراسته وفق المعايير الفلسفية. كما يمكن أن ينتهي العرفان العملي هو الآخر الى نوع من النظر. فحينما لا يكون هناك نظر، يصبح الحديث عن العمل لا معنى له ولا مفهوم.

ونفهم من ذلك كله ان العقل ليس مجرد آلة ووسيلة. واولئك الذين ينظرون اليه من هذه الزاوية، تُعد معرفتهم للعقل مجرد معرفة آلية وأداتية. وهذا النوع من المعرفة يمتلك من القيمة والاهمية، ما تمتلكه الآلة والاداة فحسب.

وليسوا قلّة اولئك الذين ينظرون الى العقل كآلة وأداة. ويستخدم الناس في أحاديثهم عبارات وجملاً تدلّ على رؤيتهم للعقل وكأنه مجرد آلة لا غير. فما أكثر اولئك الذين يتحدثون عن استخدام العقل. وقد يظهر ذلك على شكل جمل خبرية أو انشائية خلال المواعظ والنصائح. فقد يوصي شخص شخصاً آخر قائلاً: «إستخدم عقلك على الوجه الصحيح، واجتنب استخدامه بشكل خاطئ». وطالما استخدم الناس هذه الجملة ونظيراتها بشكل عفوي دون أن يفكر أحد في عدم صحة استعمالها، في حين لو أنعمنا النظر فيها لوجدناها تواجه سلسلة من الإشكالات الجادة. فحينما يقول أحد ما: «انا استخدم عقلي بشكل صحيح»، ماذا يريد بكلمة «أنا»؟ وما هو مرجع هذا الضمير؟ فهل الذي يستخدم العقل شيء غير العقل ام انه عقل آخر أرفع مستوى من العقل المستخدم؟

ويثار السؤال التالي على صعيد الافتراض الاول:

ما هو معيار غير العقل في استخدامه للعقل وتوجيهه له؟ واذا كان بامكان غير العقل ان يستخدم العقل، فليس بالامكان عدّ العقل حاكماً وموجهاً للامور. واذا لم يكن العقل حاكماً وموجهاً، كيف يمكن الحديث عن صحة الامور ولا صحتها؟ وذلك الذي ينظر الى العقل كآلة وأداة ويتحدث عن استخدامه، يرفض ولا شك حاكمية العقل ويتحدث عن محكوميته.

والحديث عن استخدام العقل يثير في الحقيقة العديد من التساؤلات، ليس من السهل الإجابة عليها. فلا بد والحالة هذه من التسليم بحاكمية العقل والقبول بأحكامه وذلك للتخلص من هذا المأزق والموقف الحرج. فأحكام العقل، أحكام ضرورية؛ والاحكام الضرورية لا يمكن ان يتلاعب بها الآخرون. وقد وصف ابو حامد الغزالي في كتاب «المستصفى» العقل بأنه الحاكم الذي لا يُعزَل قط.

وفيما تحدث الغزالي عن عدم عزل العقل، اشار ابن سينا اليه بالحكم الحق. فقد تناول في مطلع النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» قضية الكلي الطبيعي وعدم مساوقة الموجود للمحسوس والموهوم، وأشار الى دور العقل ووصفه بالحكم الحق. ومن الطبيعي ان لا نجد في ساحة الحكم الحق أحكاماً باطلة وغير حقيقية. ولا شك في وجود تفاوت بين مفهوم الحاكم الحق والحاكم بالحق. وربما تدل مفردة «الحكم» التي استخدمها الشيخ ابن سينا،على المعنيين. ومهما قيل على هذا الصعيد، فلا يتحقق مفهوم الحاكم بالحق إلّا اذا وُجِد الحاكم الحق.

أساس التأويل وآثاره

كلمة «التأويل»، كلمة متداولة ومعروفة أُثير حولها الكثير من النقاش في تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين، وصنعت تياراً فيه. وهي ذات جذر واحد مع كلمات: آل، يؤول، أولاً، مآلاً، وتعني العودة الى الاساس والمآل. ومآل الكلمة، يعني مفادها ومحتواها.

ووردت كلمة «التأويل» في عدد من الآيات القرآنية، حيث يمكن أن يُعد المعنى اللغوي تفسيراً صحيحاً ومناسباً لها. والآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة التأويل بشكل صريح هي:

١ ـ ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث﴾.

٢ ـ ﴿وكذلك مكّنا ليوسف في الارض ولنعلمه من تأويل الاحاديث﴾.

٣ ـ ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾.

٤ ـ ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به وما يذكر إلّا اولو الالباب﴾.

ونرى ان كلمة تأويل تعني باطن الامور وجوهرها في بعض الآيات القرآنية. وهذا المعنى الباطني يبقى خافياً على الكثير من الظاهريين والسطحيين. وتتصل الآية الثالثة أعلاه بقصة لقاء نبي الله موسى والخضر عليهما السلام. وقد استعملت

كلمة التأويل في هذه الآية للتعبير عن معان كانت خافية على موسى عليه السلام قبل ان يميط الخضر عليه السلام اللثام عنها. وقد حدثت عدة أحداث خلال الفترة التي صاحب فيها موسى الخضر، وكان كل حدث يختزن في باطنه سراً كان خافياً على موسى عليه السلام. وقد أفضى الخضر في نهاية المطاف عن تلك الاسرار جميعاً لموسى وخاطبه قائلاً ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً﴾. ودراسة وجوه استعمال كلمة التأويل في القرآن الكريم، تكشف النقاب عن وجود تفاوت اساسي بين معنى هذه الكلمة وبين معنى كلمة «تفسير».

ففي التفسير يُلجأ الى توضيح معاني الكلمات ورفع كل غموض وإبهام عنها. في حين يُهتم في التأويل ببواطن الامور، ويُنظر الى الظاهر كدليل يدل على الباطن. بتعبير آخر: يُنظر في التأويل الى الظاهر كمثل، والى الباطن كممثول. فجسم الانسان يعد على أساس هذه الرؤية مثلاً، فيما تُعدّ نفسه الناطقة ممثولاً. بل ان الدنيا وشؤونها، ممثول عند أصحاب هذه الرؤية كالآخرة ودرجاتها.

وانصار نظرية التأويل يتحدثون عن المحسوس والمعقول بمستوى تحدثهم عن الظاهر والباطن. ويعتقدون ان كلاً من الامور المحسوسة في هذا العالم يتميز بجانبين: ظاهر وباطن. فظاهر المحسوس هو ما يحظى باهتمام الحواس الخمس، في حين يحظى باطن المحسوس باهتمام العلم والعقل، ويُعد اسمى افقاً من الحواس الظاهرية.

والمدهش أن البعض وانطلاقاً من ادراكهم التأويلي، يؤكدون على مبدأ الزوجية القرآنية ويعتقدون انه اشارة الى ظاهر وباطن أو معقولية ومحسوسية كل شأن من شؤون العالم. ويذهبون الى ان كل كائن في هذا العالم يتميز بالزوجية والتي هي بمثابة الظاهر والباطن. ولا ريب في تحدث القرآن عن الظاهر والباطن في العديد من آياته ومسؤولية الانسان قبال كل منهما، مثل: ﴿وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ و ﴿ذروا ظاهر الاثم وباطنه﴾.

وتحدثت هاتان الآيتان عن النعم الظاهرة والباطنة، وكذلك عن الإثم الظاهر

والباطن. ولا شك في وجوب شكر المنعم على النعم، عقلاً ونقلاً. ووجوب الشكر العقلي، بديهي وواضح. اما الوجوب النقلي فيتضح على سبيل المثال من الآية التالية: ﴿ثم لتسألن يومئذ عن النعيم﴾، أي انكم ستُسألون في يوم القيامة عن نعم الله. واذا كان الانسان مسؤولاً عن النعم الباطنية كمسؤوليته عن النعم الظاهرية، فمن الواجب ان يعرف هذه النعم ايضاً، لأن الذي لا يعرف هذه النعم، كيف يكون مسؤولاً عنها.

ويصدق هذا الامر ايضاً على ضرورة اجتناب الآثام أو الذنوب الباطنية. فمن لا يعرف الاثم الباطني، كيف يمكنه ان يجتنبه؟ ومن المحتمل جداً ان يرتكب الانسان هذا الاثم لجهله به.

ويمكن ان نفهم مما تمت الاشارة اليه ان معرفة الانسان بالامور الباطنية أو باطن الامور، امر لازم وضروري، ولا يجب تجاهله أبداً. والهدف من الاهتمام ببواطن الامور والتمسك بالادلة العقلية والنقلية لاثبات هذه الحقيقة، هو اعتماد الكثيرين على ظواهر الامور فقط، وعدم تجويزهم للانطلاق الى ما وراء المعنى الظاهري. وفي مقابل هذه الفئة التي توجب الجمود على الظواهر، تقف فئة اخرى تعتقد ان الاهتمام بالباطن لا يقل عن الاهتمام بالظاهر قط. ولا شك أو شبهة في تطرق القرآن الكريم للحديث عن الباطن والاهتمام به. كما لا شك ايضاً في وجوب معرفة النعم الباطنة من اجل شكرها. إلّا ان الذي يحتدم فيه النقاش هو: ما هو الباطن؟ وكيف يمكن بلوغ بواطن الامور؟ والنقاش على هذا الصعيد ذو ميدان واسع وعريض ساهم فيه الكثير من الافراد والجماعات، وعبروا فيه عن مختلف آرائهم.

وتُعد الاسماعيلية من بين الفرق التي تحدثت على هذا الصعيد، ولم تتوان عن تحقَيق الافكار ذات النزعة الباطنية. ويعتقد المفكرون الاسماعيليون ان كل كلمة أو جملة قرآنية، ذات معنيين: ظاهر وباطن. كما ان لكل معنى باطني، معنى باطنياً آخر. وتحدثوا عن سبعة بطون وأحياناً عن سبعين بطناً مترتباً أحدها على

الآخر. ويعتقدون ان العدد (٧) ذو خواص وآثار لا توجد في الاعداد الاخرى. وهذا ما دفعهم ايضاً للقول بوجود سبعة بطون للقرآن. وهناك احتمال ان يكون العدد (٧) أو (٧٠) كناية عن الكثرة، ولا بد لنا في هذه الحالة القبول بأن بطون القرآن لا حد لها ولا حصر.

وللنعمان بن حيّون التميمي المغربي ـ وهو داعية اسماعيلي كبير في القرن ٤ هـ ـ كتاب يدعى «أساس التأويل»، تحدث فيه بشكل مسهب عن عقائد الاسماعيلية الباطنية. وفسّر التأويل بالرجوع الى الاصل والعودة الى الباطن. وقال ان ظاهر القرآن يتمثل في معجزة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وباطن القرآن يتمثل في معجزة الائمة المعصومين عليهم السلام. ويرى أن ليس بامكان أحد غير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يُعد الحامل لظاهر القرآن، مثلما لا يُتاح فهم باطنه لاحد سوى الائمة المعصومين عليهم السلام، وأن إدراك باطن القرآن وفهمه، من العلوم التي اودعت لدى هؤلاء الائمة. كما أن كلامهم مع الناس، يتناسب مع استعدادهم وقابلية استيعابهم وادراكهم. فالامام المعصوم يتحدث مع كل شخص على قدر عقله. ومن لا يتوفر لديه الاستعداد والقابلية، يبقى محروماً من سماع رسالة القرآن الباطنية. واستند ابن حيون فيما ذهب اليه الى آية قرآنية كريمة تقول: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾[١].

ويُدعى صاحب الشريعة وحاملها عند الاسماعيلية بـ«الناطق»، فيما يُطلق عنوان «الصامت» على من هو أساس الشريعة في عهد «الناطق» وصاحب الامر والتأويل فيها. فالنبي يتحدث بالظاهر، والصامت أو صاحب التأويل يتحدث بباطن الامور[٢].

والحقيقة هي ان هذه الفرقة تولي أهمية فائقة لبواطن الامور وتؤكد كثيراً على قضية التأويل. وقد يُثار على هذا الصعيد السؤال التالي: هل كان المفكرون

(١) سورة ص، الآية ٣٩.

(٢) النعمان بن حيون، أساس التأويل، تحقيق عارف ثامر، ط بيروت، ١٩٦٨.

الاسماعيليون، اول من فتح باب التأويل في العالم الاسلامي ام انه كان له وجود بين المسلمين من قبلهم؟

وللاجابة على هذا السؤال لا بد من القول ان مفكري الاسماعيلية قد تحدثوا في هذا المضمار بالشكل الذي لا يمكن معه أن يدّعوا الإبداع والابتكار. لانهم قد استدلوا على طريقتهم بالآيات القرآنية قبل أي شيء آخر، ووصفوا اصطلاح «التأويل» بأنه اصطلاح قرآني لا شائبة فيه.

اذاً فالقرآن ككتاب سماوي، قد تحدث عن التأويل، وضرورة العودة الى بواطن الامور، وجواز اتباع التأويل. ولا شك في ان القرآن ومنذ نزوله، كان مصدر خير وهدي ومناراً يضيء طريق المسلمين، كما عُدّ التعرف عليه وفهمه امراً ضرورياً ولازماً. ونظراً لتحدث القرآن عن التأويل في مواضع عديدة منه، فلا يحق لاحد أن يدعي انه هو الذي ابتدعه أو انه كان رائداً على هذا الصعيد. ولكن يمكن طرح السؤال التالي: من هم الذين انتبهوا قبل غيرهم الى التأويل القرآني، ثم صاغوا فكرتهم على اساسه؟ والمطلعون على تاريخ التفسير يعلمون بشيوع التفسير بين الصحابة منذ ايام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وسعي كل منهم للتعرف على معاني القرآن وحقائقه.

ومن الواضح ان الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد في فهم الحقائق القرآنية، وكان كل منهم يغترف من ذلك البحر الالهي الكبير بما يتناسب مع ما لديه من استعداد وقابلية. وامتاز من بين هؤلاء الصحابة، اولئك الذين نزل القرآن في بيتهم، ففاقوا الآخرين في بلوغ حقائق المصحف المقدس وادراكها. وهذا ما دفع أغلب مفكري الشيعة للاعتقاد بعدم إمكانية تحقق ادراك حقيقي للقرآن إلّا عن طريق أحاديث الائمة المعصومين عليهم السلام ورواياتهم.

واستدل علماء الشيعة في اثبات رأيهم ببعض الروايات أشهرها الحديث النبوي القائل: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار». وتشير بعض الاحاديث ايضاً الى ان القرآن ذو وجوه عديدة، يبدو انها تتعلق بظواهره

وبطونه. وكان علي عليه السلام وسائر الائمة المعصومين عليهم السلام، على علم بوجوه القرآن وظاهره وباطنه.

ولا ريب في ان علياً عليه السلام، كان في طليعة مفسري القرآن الكريم في صدر الاسلام والتي كانت تضم مفسرين مثل عبد الله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب، وعبد الله بن عباس بن عبد المطلب. واستمر الاهتمام بالتفسير فيما بعد أيضاً على يد التابعين كسعيد بن جبير ـ تلميذ ابن عباس ـ وقتادة، وعكرمة، ومجاهد، اسماعيل بن عبد الرحمن، والحسن البصري، ومالك بن أنس، وجابر بن يزيد الجعفي واخذ ينتشر علم التفسير ويتطور بمرور الزمن، حتى انبرى علماء الشيعة والسنة لتصنيف كتب تفسير كبيرة، تختلف فيما بينها من حيث الموضوع واسلوب البحث.

والاختلاف في التفاسير، أمر لا يمكن تجنبه، ولا يمكن لاحد أن يتوقع من المفسرين أن يتفقوا في تفسيرهم للنصّ الواحد. ولا شك فيه ـ وكما قلنا ـ ان القرآن ذو ظاهر وباطن، كما أنّ التأويل، كلمة قرآنية معروفة. ولو علمنا ان التأويل يعني إرجاع الظاهر الى الباطن وفهم بواطن الامور، امكننا أن نقبل ايضاً أن التأويل نوع من التفسير يختلف عن سائر التفاسير. كما أن المؤول لا يقتصر كالآخرين على الظواهر في تفسير المتن.

ويتفق الفريقان على ان الامام علياً عليه السلام كان اول من فسّر القرآن. ومن المسلّم به ان كلمة «تفسير» وكل ما اشتق عن مادة «فسّر»، تعني إظهار الامور وتوضيحها. ولا بد أن ينسجم إظهار كل أمر وتوضيحه، مع ذلك الامر.

من هنا، فالجاهلون باشارات القرآن ولطائفه، لا يأمنون الوقوع في الخطأ والتعرض للزلل خلال تفسيرهم للقرآن. فلا شك في ان القرآن كلام الهي، والكلام مؤلف من ألفاظ وعبارات. غير ان كلام الله تعالى يضم من الاشارت والدقائق واللطائف ما لا يمكن تجاهلها. وقد جاء عن الامام جعفر الصادق عليه السلام:

«إن كتاب الله على أربعة اشياء: العبارة، والاشارة، واللطائف، والحقائق.

فالعبارة للعوام، والاشارة للخواص، واللطائف للاولياء، والحقائق للانبياء»[١].

فـ«العبارة» التي هي مجرد ألفاظ وحروف، تنسجم مع فهم عامة الناس. و«الاشارة» التي تدل على المصاديق الروحانية، تحظى باهتمام الخواص. و«اللطائف» انما هي نماذج لطيفة من المصاديق الكبرى لعالم الوجود التي يستشعرها الانسان في وجوده، ويختص هذا النوع من الادراك بأولياء الله. ومن كان في مرتبة عليا من الادراك، بامكانه أن يدرك ما دونها، ولا يصدق العكس. وهذا يعني ان من يبلغ درجة ادراك الحقائق القرآنية، بامكانه ان يأنس باللطائف والاشارت والعبارات.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول ان الكلمات، ذات معراج وتسلّق. وكما ان الرسول قد عرج في ليلة الاسراء، فبامكان الكلمات ايضاً ان تعرج الى معراج الباطن حينما تتخلص من حدود وقيود أجواء عالم الظاهر. ويتحدد مستوى معراج الكلمات، على أساس عمقها ومعانيها الباطنة. ويعتقد بعض أرباب المعرفة ان كل حرف من الحروف القرآنية المفردة، يُشاهد في الالواح العالية أعظم من جبل أُحُد. والانسان حينما يدرك المعاني الباطنية للقرآن، بامكانه العروج من الزمان الآفاقي الى الزمان الانفسي، ومشاهدة ملكوت الامور.

وحينما يعرج الانسان من الزمان الآفاقي الى الزمان الأنفسي، تتحول الامور المتوالية الى امور متزامنة، ويصبح التاريخ مقدساً. وتكتسب طبيعة الامور في التاريخ المقدس، الرمز والسرية. ويُعد ما هو واقع في مرحلة الحس والمحسوس، اوطأ المراتب الوجودية للشيء. ولا يتعارض الزمان الآفاقي مع الزمان الانفسي ولا يتناقض. أي ان كلاً منهما يقع في طول الآخر، والامور التي يقع بعضها في طول الآخر، لا تتعارض قط. ويصدق هذا الكلام ايضاً على العلاقة بين الزمان مع الدهر والسرمد. أي ان الدهر والسرمد يقعان في طول وجود الزمان. وما هو متفرق في بُعد الزمان، موجود في بطن الدهر بحضور جمعي وبنحو بسيط. ويتميز

(١) بيان السعادة، الحاج ملا سلطان علي الغنابادي، طهران، جامعة طهران، ج ١، ص ١٣.

هذا الحضور الجمعي والوجود البسيط بلطائف اكبر. ولا بد من الانتباه الى ان نسبة المتغير الى متغير آخر، علاقة يتحقق فيها الزمن. في حين لا يمكن الحديث سوى عن الدهر في نسبة المتغير الى الثابت. ويتحقق السرمد آخر المطاف في نسبة الثابت الى ثابت آخر. كمثال: نسبة قيام الانسان الى قعوده، أمر زماني لا يتحقق إلّا في الزمان فحسب. ونسبة قيامه الى نفسه الناطقة، أمر دهري. ونسبة النفس الناطقة الى النفس ذاتها، نسبة سرمدية.

ونفهم من كل ذلك ان الانسان وفي ذات الوقت الذي يعيش في ظرف الزمان، لا يخرج عن بطن الدهر والسرمد. فهو اذاً موجود سرمدي ودهري فضلاً عن كونه موجوداً زمنياً. وانطلاقاً من كونه يعيش في هذه الساحات الثلاث، فبامكانه ان يتحدث باللغة التي تتناسب مع كل منها.

ولا شك في ان الحديث السرمدي غير قابل للادراك إلّا بواسطة السمع السرمدي، مثلما لا يمكن سمع اللغة الزمانية والدهرية إلّا بالسمع الزماني والدهري. والكلام المعقول هو الآخر، غير قابل للادراك إلّا من قبل سمع الانسان العاقل. والذي يعيش في عالم الخيال، لا يمكن أن يستأنس أو يألف عالم التعقل. ولا شك في هيمنة عالم العقل على عالم الخيال، لهذا من يعيش في عالم العقل والمرسلات، لا يمكن ان يكون غريباً على احداث عالم الخيال. ولو أدرك أحد التفاوت القائم بين مراتب الادراك، وعدّ كل مرتبة منها ساحةً من ساحات الوجود، فلا بد أن يدرك الحقيقة التالية ايضاً وهي: وجود الانسان، مرآة كاشفة عن الوجود، ولا يمكن النظر الى الوجود الا عن طريق هذه المرآة. ومن هنا يمكن ادراك استحالة معرفة التمايز بين عالم الخيال وعالم المثال بدون نوع من علم الوجود والاعتقاد بالتشكيك في سلسلة مراتب الوجود. واولئك الذين ينكرون سلسلة المراتب في الوجود ويرفضون قاعدة إمكان الأشرف، لا بد وأن ينكروا عالم المثال ايضاً. ومراتب الادراك المتفاوتة، ليست سوى ساحات مختلفة للوجود الانساني والتي يتجلى فيها التفاوت بين الظاهر والباطن.

الانسان موجود ذو جانبين: ظاهر وباطن. وبالامكان تقسيم باطنه الى مراتب مختلفة ومتباينة. والقرآن الكريم قد نزل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بصفته انساناً كاملاً.

ولا شك ان الرسول كشخص واحد وانسان كامل، نال ادراك الوحي الالهي بتام قابليته الوجودية. ومما لا شك فيه ان القرآن ورغم تعدد سوره وآياته، إلّا انه حقيقة واحدة. ولذا يتناسب بكافة آياته مع مختلف شؤون شخصية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. كما ينسجم ظاهره وباطنه، مع ظاهر الانسان الكامل وباطنه.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول ان إعادة المفاهيم والمعاني الخارجية للآيات القرآنية، الى باطن الانسان وتطبيقها مع عالم الباطن، نوع آخر من التأويل الذي يحظى بأهمية بالغة لدى اهل المعرفة. وفي هذا النوع من التأويل تجد كلمتا قابيل وهابيل ـ وهما ابنا آدم ـ ارتباطاً بالنفس والعقل. كما يكشف نوح عليه السلام وسفينته عن الروح والعقل. كما يمكن أن يقال على أساس هذا النمط الفكري ان صراع النبي موسى عليه السلام مع فرعون، لم يقع مرة واحدة فقط ولم ينته، وانما هناك صراع مستمر في عالم الباطن بين موسى العقل وفرعون الجهل. وقد اشار شاعر عارف الى ذلك بقوله:

موسى وفرعون في وجودك

ولا بد من البحث عن هذين الخصمين في ذاتك

والامر على هذا المنوال ايضاً على صعيد النبي عيسى عليه السلام. فولادة عيسى عليه السلام من مريم العذراء وان كانت حدثاً واحداً غير متكرر في العالم، إلّا ان اهل التأويل يرون ان ولادته عليه السلام، ولادة النفس العالية التي يمكن ان تتحقق في باطن الانسان كل حين. ويعير المؤولون اهمية كبرى للاحاديث التي تشير الى سبعة بطون قرآنية. فيرون ان المعاني الباطنية القرآنية السبعة، تنطبق مع الدرجات الروحانية والمعنوية للانسان. ولهذا نراهم يعبّرون عن هذه الدرجات المعنوية بديار العشق السبع. ويحظى هذا النمط الفكري بالاهتمام على صعيد تاريخ الثقافة الاسلامية،

ونزع نحوه الكثير من كبار المفكرين. وهناك عدد من التفاسير القرآنية، مكتوبة وفق هذا النمط والاسلوب، مثل تفسير الميبدي المتوفى عام ٥٢٠ هـ، وتفسير الشيخ روزبهان الشيرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ ـ وتطغى عليه الصبغة الصوفية ـ، والتفسير التأويلي لعبد الرزاق الكاشاني المسمى بـ«التأويلات».

وأشاح بعض الحكماء والعرفاء عن تفسير مجموع الآيات القرآنية، وانصرفوا للتأمل في آية أو سورة فقط. وتعد آية النور وآية الكرسي، من الآيات التي تعرضت للتأويل بما يفوق الآيات الاخرى. ويُعد ابن سينا من بين مَن فسّر بعض الآيات والسور القرآنية. واكتفى فيلسوف القرن الحادي عشر الكبير، صدر المتألهين الشيرازي بتفسير وتأويل بعض السور ايضاً. وتعرف هؤلاء الاشخاص على وجه الحقيقة من خلال التأمل والتفكير في آية أو سورة قرآنية واحدة، واتخذوها دليلاً لهم في جميع الاحوال.

ولا بد ان نؤكد على ان التفاسير التأويلية والعرفانية التي كُتبت على القرآن الكريم حتى اليوم، ليست بالقليلة لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف. كما لا بد من التأكيد على ان التفسير التأويلي أو العرفاني للقرآن الكريم لا يختص بفئة معينة ولا بمرحلة زمنية معينة، لأن قضية التأويل ـ وكما ذكرنا من قبل ـ قد تكررت في القرآن، وبدأت وجهة النظر التأويلية منذ الايام الاولى لنزول الوحي. ويلعب العرفاء وبعض الحكماء من جهة، ومفكرو الاسماعيلية من جهة اخرى، دوراً أساسياً في التفسير التأويلي للقرآن.

وألّف المفكر الاسماعيلي الكبير أحمد حميد الدين الكرماني (ت ٤١١ هـ) كتاباً تحت عنوان «المصابيح في إثبات الامامة»، انبرى في المصباح السادس منه لدراسة التأويل، وعدّه ضرورياً ولازماً. كما برهن عليه بعدد من البراهين:

البرهان الاول: العقول والنفوس لا تحيط بحقائق المعاد، إلّا بمقدار ما أوضحه الانبياء عن طريق الامثلة المحسوسة. كما لجأ خاتم الرسل والانبياء محمد ﷺ وبمقتضى الحكمة الالهية البالغة الى تبيان حقائق المعاد اعتماداً على الامثلة

المحسوسة.

ولا شك في وجود حكمة الله البالغة، في كلامه الذي أبلغه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وبامكان العقل ان يدرك هذه الحكمة ايضاً. ونظراً لوجود جمل في القرآن الكريم وكلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطبق ظاهر معانيها أحياناً مع العقل والمنطق كثيراً، فلا بد من القبول بأن هذه الجمل والكلمات، ذات معان معقولة ورصينة في التفسير التأويلي، لا يمكن أن تبدو غير منسجمة مع العقل.

ولجأ الكرماني الى ذكر بعض الآيات القرآنية وحديث نبوي للبرهنة على ما ذهب اليه. والحديث الذي أورده يقول: «بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة». ويعتقد أهل التأويل ضرورة اللجوء الى التأويل في هذا الحديث لأن ظاهر الامر المستند الى الادراكات الحسية لا يشير الى وجود روضة من رياض الجنة بين قبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومنبره. ولا بد للمعنى التأويلي ان ينسجم مع العقل من جميع الوجوه في هذا المجال[1].

البرهان الثاني: كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يدعو الناس باستمرار الى الحق والحقيقة عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، وكان يدلهم على طريق الله، تلبيةً للامر الالهي القائل: ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾[2]. ويؤكد الكرماني على نقطة مفادها: لو لم يعتقد أحد ان دعوة الرسول قائمة على الحكمة، فلا يُعد مسلماً. فاذا كان الامر كذلك، واذا كانت بعض دعوات الرسول غير قابلة للمعقولية لولا تعلق أمر الله تعالى بها، فلا بد من الاعتراف في هذه الحالة بوجود معان وحقائق منسجمة مع العقل والحكمة في هذه الدعوات، عند اللجوء الى التفسير التأويلي. ويعتقد الكرماني ان مناسك الحج، تقع ضمن هذه المجموعة.

البرهان الثالث: قيل في هذا البرهان ان من مقتضى العدل الالهي أن لا يؤاخذ

---

(١) احمد حميد الدين الكرماني، المصابيح في اثبات الامامة، تصحيح مصطفى غالب، ط بيروت، منشورات الجمعة، ص ٦٦ و ٦٧.

(٢) النحل، ١٢٥.

أحداً بجريرة غيره. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾. وهذا الحكم، حكم الهي ينسجم مع العقل ايضاً. وعلى صعيد آخر هناك حكم يقول بمؤاخذة العم على جريرة ابن أخيه عند ارتكابه للقتل، وهو حكم لا يبدو منسجماً في الظاهر مع العدل، ويتعارض مع مقتضى الآية المذكورة. ولا شك على صعيد آخر ان الشريعة الاسلامية لا تشرع حكماً يتناقض مع العدل الالهي قط. ولهذا لا بد أن نقول في هذا الحكم وأمثاله بنوع من الحكمة التي تنسجم في معيار العقل مع العدل الالهي. وهذا هو ما يُعد عند الكثير من المفكرين، نوعاً من التأويل.

البرهان الرابع: قيل في هذا البرهان ليس بامكان العاقل والحكيم ان يتحدث مع الموجودات غير العاقلة والحية. ويصدق هذا الكلام على تحدث الله تبارك وتعالى. لكننا من جانب آخر نعلم انه سبحانه قد تحدث مع الارض والجمادات، فأطاعته. فقد ورد في القرآن الكريم:

﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[1].

واذا علمنا ان السماء والارض ليستا بعاقلتين وانهما لا تتحدثان وفق المعايير المنطقية، فلا بد لنا من الاعتراف بأن حديث الله معهما إشارة الى حقيقة لا يمكن ان لا تنسجم مع العقل، وهذا هو ما يمكن أن يُسمى بالتأويل.

كما تحدث حميد الدين الكرماني عن ثلاثة براهين اخرى للتدليل على وجوب التأويل، نغضّ النظر عن الخامس والسادس لبعض الاعتبارات. اما في البرهان السابع والاخير فقد استند الى قضية المثال والممثول، وهي قضية تحظى بأهمية فائقة للغاية لدى المفكرين الاسماعيليين.

وذهب الكرماني في البرهان السابع الى القول بأن الشيء اذا لم يقع محسوساً ومرئياً، فلا يمكن تعريفه ما لم نلجأ الى المثال فنعبّر من خلاله عن غير المحسوس

(١) فصلت، ١١.

وغير المرئي بعبارات تدل على المحسوس والمرئي. والرجوع الى المتون الاسلامية، يؤكد على تحدث الرسول ﷺ عن الجنة والنار والامور الاخروية الاخرى بعبارات تدل على الامور المحسوسة والمرئية. فحينما يتحدث الرسول ﷺ عن الجنة كحقيقة باطنية واخروية، يستخدم كلمات كالبستان، والشجرة، والفاكهة، والانهار الجارية وغيرها. كما يستخدم على صعيد النار الفاظاً وعبارات تدل كل منها على معنى محسوس ومرئي مثل كلمة النار نفسها، والحرق، والاغلال، والعذاب الذي يمكن أن تتحسسه الاجسام المرئية.

ويؤمن حميد الدين الكرماني بأن كافة الالفاظ المستخدمة في مجال عالم الآخرة، انما هي بمثابة المثال. وكل ما عُد مثالاً، يقتضي الممثول ايضاً[1]. والممثول أو الممثّل ـ عند الكرماني ـ هو ذات الشيء الذي يمكن ادراكه عن طريق التأويل.

ويُعد الحكيم ناصر خسرو، من مفكري القرن الخامس الهجري ومن الوجوه الاسماعيلية البارزة. وقد لخّص رأيه في التأويل في عدة جمل قصيرة، فقال: الشريعة هي الوجه الظاهري للحقيقة. والحقيقة هي الوجه الباطني للشريعة. والشريعة، مثال. والحقيقة، ممثول. والظاهر يتغير بتغير مراحل العالم. والباطن، قدرة الهية كاملة لا تطيع الايجاد.

وطبقاً لهذا النوع من التفكير، لا يرى أغلب المفكرين المسلمين، العالم ـ الذي هو في حالة تكامل ـ في خط عرضي مستقيم واحد، وانما يرونه في حالة عروج وكمال صعودي. ويرى هؤلاء ان الزمن الماضي ليس خلف ظهورنا، وانما تحت أقدامنا. وربما يُقال هنا: كيف يمكن الحديث في التأويل عن المثال والممثول، في حين أن مصدر كافة الحقائق والذي يسمى بحقيقة الحقائق، منزّه عن كل شبيه ونظير؟ وفي الاجابة لا بد من القول ان ما سُلِب عن حقيقة الحقائق، هو المِثل والشبيه وليس المثال. وقد قال القرآن الكريم: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾. فالمثال أو المَثَل يختلف عن المِثل، كما انه ليس لم يُنتزع عن الله تعالى، وانما مثبت له بشهادة

---

(١) المصابيح في اثبات الامامة، ج ٦، ص ٦٦ ـ ٧٣.

القرآن: ﴿وله المَثل الاعلى في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم﴾[١] و ﴿للذين لا يؤمنون بالآخرة مَثل السوء، ولله المَثل الاعلى وهو العزيز الحكيم﴾[٢].

ولا شك في ان المثال أو المَثل الاعلى لله تعالى، لا ينطبق إلّا على الانسان الكامل، ولا يليق هذا اللباس بأي موجود آخر. فالموجود الذي يمكنه أن يكون مثال الله أو مثله الاعلى، هو ذلك الذي يتميز باستيعاب مظهرية اسماء الله وصفاته كافة. ولا يتحقق استيعاب المظهرية هذا في أي موجود عدا الانسان الكامل. فالمثال او المثل الاعلى لله تعالى، هو ذات الشيء الذي يعبّر عنه بوجه الله وصورته.

وتحدثت بعض الاحاديث القدسية عن ذلك وأشارت الى خلق الله للانسان على صورته: «خلق الله آدم على صورته». وذهب البعض في تفسير هذا الحديث بقولهم ان الانسان قد أُشير اليه بصورة الله، لأنه عاقل ويعمل وفق معايير العقل. وخالف آخرون هذا التفسير وعبروا عن وجهات نظر اخرى. ومهما قيل على هذا الصعيد، فليس هناك اختلاف في ان الانسان، مَثل الله الاعلى، وليس بامكان أي أحد ان يرقى اليه في هذا المضمار.

اذاً الحديث عن مَثل الله الاعلى لا يعني ان له مِثلاً أو شبيهاً ولا يسيء الى وحدانيته ولا فردانيته، حيث هناك فرق ـ كما ذكرنا ـ بين المِثل وبين المَثل أو المثال. وعدم وجود المِثل لا يعني عدم وجود المثال. فالمِثل يقتضي الثنوية وينافي التوحيد، والمثال لا يخلّ بالتوحيد ابداً. وعلى هذا الاساس ليس هناك مِثل ونظير للوجود من حيث هو واحد، لكن يمكن ان يكون هناك مثال للامر الواحد. فمثال الشيء في الحقيقة، ظهوره.

اذاً يُعد ظهور كل حقيقة من الحقائق، مثال تلك الحقيقة. ومن هنا ندرك أن هناك نوعاً من الانحراف التعبيري، في الاصطلاح المتداول الشهير بـ«المُثُل

---

(١) الروم، ٢٧.

(٢) النحل، ٥٩.

الافلاطونية»، لأن الحقائق المجردة والمعقولة التي تتحقق في عالم العقول، ليست مثل الانواع الموجودة في هذا العالم، وانما على العكس من ذلك تماماً. أي أن أي نوع من الانواع الموجودة في هذا العالم، انما هو مثال لنوع مجرد معقول في عالم العقول. وهذا يعني ان من الأَولى والانسب إطلاق عنوان «المُثُل» على الانواع الموجودة في هذا العالم، لا على الحقائق المجردة والمعقولة في عالم العقول.

ويظهر مما تقدم ان بالامكان القول ان مثال أي شيء، ظهوره. وظهور الحقيقة، أدنى مستوىً من الحقيقة، من حيث المقام والمرتبة. والاسماعيلية حينما تتحدث عن المثال والممثول، تريد هذا المعنى بالضبط، وتعترف بأن الحقائق ذات مراتب ودرجات. وسبق ان قلنا انه لا يمكن التحدث عن مراتب الحقيقة إلّا اذا تم الاعتراف بظاهر الامور وباطنها، والاهتمام بالآيات القرآنية التي تشير الى الظاهر والباطن.

ولا تنفرد الاسماعيلية بالاهتمام بظاهر القرآن وباطنه، وانما كان هناك ومنذ نزول الوحي من يهتم بالجانب الباطني للقرآن ويتأمل في الآيات المتصلة به. والجدير بالذكر ان الذي ينبري للاهتمام بالجانب الباطني للقرآن، لا بد وأن يكون نفسه من أهل الباطن وعلى معرفة بأعماق ضمير الانسان وباطنه. فالوجود الانساني بحر لا ساحل له ولا نهاية لعمقه، وقد اخذ هذا الموجود العجيب على عاتقه حمل الامانة الازلية الالهية، والتي يتجلى فيها معنى الولاية.

والولاية، صفة الهية وشأن من الشؤون الذاتية للباري تعالى، وهي ما تقتضي الظهور دائماً. وأشار الله تعالى الى هذا المعنى في القرآن الكريم فقال: ﴿وهو الولي الحميد﴾[1]. وهي صفة عامة ازاء كل ما سوى الله، وذات نسبة متساوية ازاء كافة الاشياء. وقد روي عن الامام موسى الكاظم عليه السلام في تفسير آية ﴿على العرش استوى﴾[2]: انه استوى على كل شيء، أي ليس هناك شيء أقرب اليه

(١) الشورى، ٢٧.

(٢) طه، ٤.

من شيء آخر. كما لا يوجد معنى محصل لابتعاد الاشياء عنه.

من هنا تشمل صورة الولاية جميع ما سوى الله تعالى، لكن لا بد من الالتفات الى أن هذا الشمول ليس سوى صورة الحقيقة المحمدية. وهذا يعني ان الحقيقة المحمدية انما هي صورة اسم «الولي»، في ذات الوقت الذي تُعد فيه صورة اسم «الله» الجامع. وقد يقول أحد: ليس بامكان الصورة الواحدة ان تُعد صورة حقيقية لشيئين متمايزين ومنفردين واقع كل منهما في عرض الآخر. وفي الاجابة قيل ان اسم الولي، واسم «الله» الجامع، يقع كل منهما في طول الآخر، ويعد اسم الولي، باطن اسم الله، لأن الولاية اخفى من الالهية.

فالولاية اذاً، تُعد باطن الالهية والسر المستور أو السر المقنّع بالسر. وهنا يمكن القول: اذا عُدّت الالهية باطن الحقيقة المحمدية، فلا بد أن تكون الولاية باطن الحقيقة المحمدية ايضاً. فقد تقدم ان الولاية، باطن الالهية، ولما كانت الالهية، باطن الحقيقة المحمدية، فلا بد ان تكون الولاية باطن الحقيقة المحمدية ايضاً. وحينما تترتب الولاية، والالهية طولياً في باطن الحقيقة المحمدية، فلا بد أن تُعد الحقيقة المحمدية، ظاهر الولاية والالهية، وصورتهما.

واذا علمنا ان الظاهر لا ينفصل عن الباطن قط، والباطن لا ينفك عن الظاهر ايضاً، فلا بد أن ندرك ان التفاوت بين الظاهر والباطن، تفاوت عقلي، وهما متحدان في وجوب الوجود. ويرى بعض العرفاء ان شعر ابن الفارض التالي يشير الى هذا المعنى:

فكأنما خمـرٌ ولا قـدحٌ وكأنما قـدَحٌ ولا خمـرُ

ويمكن أن نقول على ضوء ما قيل حتى الآن: الحقيقة المحمدية هي الولاية الالهية المطلقة التي ظهرت بصفة الكمال ونعت الجمال، ونبوة مطلقة جامعة تشمل نبوتي التعريف والتشريع. والجدير بالذكر ان حقيقة الشيء الظاهرة وفي نفس الوقت الذي تُعد ظاهرة ومكشوفةً، تُعد مستورة وخفية ايضاً. ولهذا تعد الولاية ـ كأمر باطني ـ مستورة بحجاب النبوة.

ويرى بعض العرفاء ان الولاية اذا لم تُحجب بحجاب النبوة، وتظهر بذاتها الصرفة، لاحترق كل شيء بأشعة نورها، ولن يظل حينئذ سوى الله الواحد القهار. وربما يشير الى هذا المعنى الحديث القدسي الذي يخاطب فيه الله تعالى رسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسلم: «لولاك لما خلقتُ الافلاك». ومعنى هذا الحديث: بما أن نور الولاية مستور بحجاب النبوة، فكل شيء مستقر على حاله، والسماوات والارضون يدور كل منها في مداره. ولولا حجاب النبوة لما ظل أي شيء على حاله، ولارتبكت اوضاع العالم.

وأشار العارف المحقق محمد رضا القمشئي الى نقطة هامة على هذا الصعيد. فهو يرى ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأوصياءه الكرام، نور واحد، وحقيقة واحدة، وأن عينهم الثابتة، واحدة في علم الغيب الالهي[1]. كما يرى ان الاختلاف بين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأوصيائه بالحق، ليس سوى الظهورات العلمية لعينهم الثابتة في علم الغيب الالهي. وتوسل بمثال المقدار لتوضيح ذلك فقال نحن نستطيع بالعقل المجرد إدراك معنى المقدار. ولا شك في ان المعنى المعقول للمقدار، صورة عقلية مجردة ليست ذات حجم وشكل معين. ويمكننا في هذه اللحظة أو في اللحظة التي تليها أن ننقل هذا المعنى المجرد الكلي الى عالم الخيال، فندرك صورته المقدارية. ولا شك اننا حينما ندرك الصورة الخيالية للمقدار، لا نضيف شيئاً الى معنى المقدار، كما لا نقلل من معناه شيئاً.

اذاً المعنى الواحد للمقدار، قد يظهر بصورة مجردة وكلية أحياناً، وقد يظهر بصورة جزئية في احيان اخرى وفي قالب وشكل وحجم محدد.

ومما لا شك فيه ان الاختلاف بين المعنى الكلي للمقدار والمعنى الجزئي والخيالي، لا يتحقق من خلال اضافة شيء اليه أو حذف شيء منه، وانما يقتصر على الشأن والظهور، وهما في الحقيقة مظهران لحقيقة واحدة.

وقد يُقال ان هناك اختلافاً ملاحظاً بين معنى المقدار الكلي ومعناه الجزئي

---

(١) رسائل القيصري، مع حواشي القمشئي، تحقيق جلال الدين الآشتياني، مشهد، ١٩٦٨، ص ٦٧.

والخيالي، يعود الى تجريد العقل من جهة، والى تلبيس الخيال من جهة اخرى. ويعتقد القمشئي بهشاشة هذا الاشكال ويرى ان العقل في ذات علاقته بالتجريد، لا يجرد المقدار من مقداريته. والمقدار هو الآخر ليس لديه شيء غير مقداريته، كي يجرده العقل من الزوائد والاضافات.

انطلاقاً من ذلك يمكن القول ان العقل وفي ذات الوقت الذي يدرك فيه المعنى، لا يمارس عملاً آخر باسم التجريد. كما ان الخيال لا يلبّس في ادراك المقدار، ولا يقوم بعمل آخر غير الادراك. وهذا يعني ان المقدار وبدون أن يضاف اليه شيء أو يُختزَل منه شيء، يمكن ان يكون معقولاً وكلياً، ويمكن ان يظهر بصورة جزئية ومعينة في الادراك الخيالي.

ويعتقد القمشئي أن بامكاننا أن نجعل حقيقة المقدار، ملاكاً ومعياراً للبرهنة من خلاله على ان بامكان العين الثابتة ان تكون في نفس ثباتها، ذات اعيان مختلفة وعديدة، بدون أن يطرأ اختلاف على ذاتها وعوارضها.

ومن هنا ندرك ان العين المحمدية الثابتة، متحدة مع الاعيان الثابتة للاوصياء والخلفاء. ولما كانت الولاية الكلية، واحدة؛ فليس هناك اختلاف بينهم إلّا في نوع الظهور. وهذا ما يشير اليه بالضبط ما ورد في احد الاحاديث: «اولنا محمد وآخرنا وأوسطنا محمد». ويمكن أن يصدق عنوان «خاتم الولاية» ـ على هذا الاساس ـ على كافة أوصياء الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم[(١)].

وليس هناك أي تعارض أو تضاد بين من يقول ان علياً عليه السلام هو خاتم الولاية وبين من يُعطي هذه الخاتمية للامام المهدي عليه السلام.

والقضية الاخرى التي يمكن أن تُثار هنا ايضاً هي ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفضلاً عن دعوته لعامة الخلق الى أحكام الاسلام وقيود الشريعة، كان يدعو من لديهم الاستعداد دعوة ولايتية خاصة، ويكلفهم بأعمال قلبية وأحكام طريقتية.

ولهذا السبب نال عدد كبير من الصحابة مقامات عالم الارواح العالية، وبلغوا

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٨.

المكاشفات الصورية والروحية. وكان بين أصحاب الصفة من يشتغل بالاعمال القلبية والذكر والفكر فضلاً عن الاعمال والطاعات الشرعية.

ويرى بعض أهل المعرفة ان الخرقة والتاج المعروفين بين سلاسل العرفاء، مختصتان بالرسول ﷺ، حيث خصه الله تعالى عند معراجه بنوع من الخرقة والتاج، ثم ورث رائد أهل الصفاء ورئيس سلالة العرفاء الامام علي عليه السلام عن الرسول ﷺ العلوم والموهوبات الالهية الخاصة[1]. وقد ينبري البعض لانكار ذلك والتشكيك في صحة سند هذا الكلام. وأغلب المعارضين لمثل هذا النمط الفكري، يعتقدون ان مثل هذا الكلام، انما هو من وضع المتصوفة، وانه لا ينسجم مع روح التعاليم الاسلامية. ولا نرغب في خوض هذا الصراع، ونوكل دراسة المجابهة بين اهل الظاهر وأهل الباطن الى فرصة اخرى. ومهما قيل على هذا الصعيد، إلّا ان هناك حقيقة لا يمكن الارتياب فيها وهي ان الرسول ﷺ كان على اتصال بمخزن الوحي، ويتحدث مع روح القدس. وقد انطلق عارجاً في السماء حتى قال الله تعالى فيه ﴿دنا فتدلى﴾. أي ان الوسائط بين الرسول قد أُزيحت حتى أصبح التدلي صرفاً، والمشاهدة بدون حجاب التعيّن. وحينما يُزاح الحجاب عن ذات الانسان، يرى نفسه تعلقاً صرفاً وتدلياً محضاً. وفي هذا المقام بالذات يُزاح الحجاب عن سائر الموجودات الإمكانية ايضاً.

وحينما تُزاح الحجب والاعتبارات، تزول المعلولية ايضاً، وتظهر القيامة للشخص ويسمع عن الله نداء ﴿لمن الملك؟﴾ واجابة ﴿لله الواحد القهار﴾.

والحقيقة الاخرى التي لا يمكن ابداء الشك فيها هي تحقق اختتام النبوة في رسول الاسلام محمد ﷺ. وقد أُعطيت خلعة الخاتمية لشخص يتمتع بالولاية المطلقة والخلافة الكبرى. واختتام النبوة بمحمد ﷺ، بمعنى أبدية أحكام هذا النبي وعدم قابليتها للزوال. والسؤال الذي يُثار هنا هو: هل معرفة مقامات الرسول ﷺ الباطنية، واجبة ولازمة مثل المقامات الظاهرية؟ واذا عُدّت

---

(١) سعادت نامه، حاج سلطان محمد غنابادي، ط ١٩٦٨، ص ١٨٨ و ١٨٩.

معرفة مقاماته الباطنية ضرورية، فكيف يمكن تحقيق هذه المعرفة؟ ولا بد من الانتباه الى انطباق مقاماته ﷺ مع البطون القرآنية، في حين لا تُعد البطون القرآنية التي تكشف عن مراتب نزول الوحي الالهي، جزءاً من العلوم الرسمية والظاهرية. كما لا يمكن نيلها عن طريق التعليم والتعلم المدرسي والتمسك بالموازين المنطقية.

اذاً لا تدرك حقيقة الوحي الالهي والبطون القرآنية من قبل اولئك الغائصين في العلوم الرسمية والجامدين على الظاهر. كما ان الكتاب الالهي، ليس بدون قيّم، وحقائقه لا بد وأن تكون واضحة لقيّمه. والرسول محمد ﷺ طبقاً لهذا النوع من التفكير، حجة الله البالغة، ولا تخلو الارض بعد وفاته من حجة. وهذه الحجة، تتمثل في قيّم الكتاب الذي يحتفظ بحقائق القرآن ايضاً. ولا ريب في أن الحقائق القرآنية قد نزلت في وجود الرسول ﷺ، وظهرت من مقام الغيب ومراحل الباطن، ولكن هذا النزول لم يتحقق عن طريق التجافي. والنزول بدون التجافي يعني ان ما ينزل لا يُخلي المراحل العالية منه، وان كان نزوله مرحلةً مرحلة.

ويمكن القول بتعبير آخر: النزول بدون التجافي كما يلي: ان ما ينزل من مكمن الغيب ومنشأ الصدور، يملأ كل مكان حتى آخر مراحل نزوله، ويحيط بكل شيء ايضاً. ولا يدع المكان الذي ينزل منه خالياً منه قط خلال عملية النزول والاحاطة، رغم نزوله الى مراحل اوطأ، بل تظل المراحل العليا والاعلى ممتلئة به. وينزل الوحي الالهي بهذه الطريقة، ويتحقق في وجود الرسول الذي هو حجة الله البالغة. ولا يبدو كلام الله تعالى مقبولاً وموجّهاً في كافة المراحل والدرجات النزولية والصعودية بدون وجود حجة الله البالغة.

ومن يتحدث عن كلام الله بدون الاهتمام بحجته البالغة، فلن يحصل سوى على القشر والظاهر. فعدم الايمان بالحجة والمعاني الباطنية للقرآن، يُفرغ كلام الله تعالى من المحتوى المعنوي، ويشدّ الانظار نحو المعاني السطحية.

فالقرآن ليس بالكتاب الذي يمكن فهمه من خلال الفلسفة المتعارفة والافكار المتداولة، وانما لا بد من تأويله بمعانيه الحقيقية. وهذا ما يخرج عن استطاعة علم الكلام. والمعاني الباطنية للقرآن، لا يمكن استحصالها بالقياسات المنطقية ايضاً. وليس بامكان أحد الاقتراب من معنوية القرآن وباطنه سوى ورثة المعارف الروحانية والعارفين بظاهر الامور وباطنها. وهؤلاء يُعرفون بحجة الله، وقيّم القرآن. وتُعد هذه القضية أهم قضية أُثيرت في العالم الاسلامي وبين اتباع الرسول محمد ﷺ منذ نزول الوحي. وتتصل بها جذور الافكار الشيعية ايضاً.

ومن هذا نعلم ان الاختلاف بين اتباع المذهب الشيعي وسائر المذاهب الاسلامية، ليس اختلافاً سطحياً وظاهرياً يتصل بحدث تاريخي معين. وانما ذو علاقة بالنمط الفكري وطريقة التفكير، ويسلّط الاضواء على الاسلوبين الظاهري والباطني، أو المُلك والملكوت.

ويعتقد مفكرو الشيعة ـ الذين ينزعون أكثر نحو باطن الامور وملكوت الاشياء ـ ان كل امام معصوم من أئمتهم، انما هو ظهور وتجل لله في هذا العالم. وطالما استعانوا بالمرآة وكشفها للاشياء في تقريب معنى الظهور وتجلي البارئ في وجود الامام المعصوم.

ومما لا ريب فيه أن ما يظهر في المرآة، لا يحل في جسمها، ولا يبقى في داخلها. وهذا يعني ان الامام المعصوم، ظهور الله وتجليه، مع رفض أي توهم بالحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق. ولو استطاع أحد ادراك معنى ظهور الله وتجليه في وجود الامام المعصوم عليه السلام، واستوعب مظهريته الكاملة ازاء اسماء الله تعالى وصفاته، لأمن السقوط في ورطة التعطيل والتشبيه. ومن هنا يمكن ان نفهم ان الصلة بين التوحيد ومعرفة الامام، صلة وثيقة وراسخة، ومن ليس لديه معرفة بالمظهرية الكاملة لاولياء الله ازاء اسماء الله وصفاته، فلا بد ان يلاقي مشكلة في قضية التوحيد. وقد اكد مفكرو الشيعة على هذا الامر، وانبرى كبار مفكري العالم الاسلامي للتفكير فيه والتأمل أيضاً.

والعارفون بتاريخ الفكر العقلي والفلسفي في العالم الاسلامي يعلمون جيداً ان ابا نصر الفارابي ـ اول فيلسوف اسلامي كبير ـ كان يمضي جلّ أوقاته في التأملات العقلية. وقد نال مرحلة العقل المستفاد بفضل ذلك التفكير الدائم.

ويتحرر الانسان في مرحلة العقل المستفاد من ثقل الامور المادية ويحظى باشراقات العقل الفعال التي تعمل على تجلي الحقائق العلوية والامور المعنوية في قلبه وعقله، وفتح باب الفيوضات والالهامات بوجهه. والطريقة التي اتخذها الفارابي وسائر الحكماء الالهيين، يمكن أن تسمى بالتصوف العقلي أو العرفان التأملي.

ويرى الفارابي ومن هم على غراره حضور العقل في كل مكان وفي كافة الامور، مع عد النظام العالمي نظاماً معقولاً. وكل شيء ـ عندهم ـ امتداد للعقل الكلي ومظهر من مظاهره. والانسان لا ينال مقام السعادة والقرب الا اذا عاش على أساس العقل، وأولى اهتماماً لحقائق الامور.

من الجدير بالذكر ان ما عرضناه كتصوف عقلي أو عرفان تأملي، يختلف عن الطريقة التي يعدّها أهل الزهد والرياضة سبيل السلوك المعنوي والتصوف العملي.

نحن نعلم ان الفارابي كان من أهل الزهد والرياضة خلال حياته الطويلة نسبياً، إلّا انه لم يكن يؤمن ان الزهد والرياضة، هما الطريق الاصلي للتصوف، بل يؤكد على التأمل والتفكير. والرجوع الى آثاره الفكرية والفلسفية، يكشف النقاب عن اعتقاده بوحدة العقل والقلب، وسعيه الدائب في طريق اتحاد العقل والاشراق. وليس الفارابي هو الوحيد الذي سلك طريق الاستشراق، وبلغ نوعاً من التصوف العقلي والعرفان التأملي عن طريق التأمل العقلي، وانما اقتحم هذا الوادي من بعده الشيخ الرئيس ابن سينا، ووضع على رأس الفلسفة تاجاً من العرفان والتصوف. وتحدث في النمط التاسع من كتابه القيم «الاشارت والتنبيهات» بطريقة حول العرفان قلّما تحدث أحد بجمالها وروعتها. والامام الفخر الرازي الذي لم يأل جهداً في انتقاد افكار ابن سينا وإثارة الاشكالات حولها، تحدث

بشكل آخر حول آرائه العرفانية، فقال في شرحه على كتاب «الاشارات» ان ما ذهب اليه ابن سينا في باب العرفان ومقام العرفاء، يتّسم بالانتظام والانسجام بحيث لم يتحدث أحد قبله ولا بعده بهذه الملاحة[1].

ويُلاحظ نوع من التفاوت بين ابن سينا والفارابي على صعيد التأملات والافكار العرفانية من الضروري الانتباه اليه. فأفكار الفارابي العرفانية موزّعة خلال آثاره وكتاباته، وهي في الحقيقة غير منفصلة عن فكره الفلسفي؛ في حين تتجمع أفكار ابن سينا العرفانية في موضع واحد، وغير مزيجة مع فكره الفلسفي.

وابن سينا يميز في الحقيقة بين افكاره الفلسفية والعرفانية ويستعرض كلاً منها في ابواب وفصول مستقلة. وما نشير اليه هنا كتصوف عقلي أو تأمل عرفاني، لا يتحدد بآثار الفارابي وابن سينا، بل يمكن مشاهدته في آثار اغلب الحكماء الالهيين في العالم الاسلامي.

وظهر خلال الفترة الفاصلة بين الفارابي وابن سينا، فيلسوف كبير تنزع افكاره الفلسفية الى شيء من التصوف العقلي والتأمل العرفاني. وصنّف هذا الفيلسوف الصوفي ويدعى ابا الحسن العامري كتاباً عنوانه «النسك العقلي والتصوف الملي»، انبرى فيه لدراسة الوحي والالهام. ويدل عنوان الكتاب ان كل ما يتصل بالوحي والالهام وما يُعد من افاضات النفس واشراقاتها، انما هو نوع من النسك العقلي. واذا كان النسك لغوياً يعني التعبد والطهر والقرب من الله، نفهم من هذا ان العامري لا يرى أي تضاد بين العقل والاحكام الالهية، وأن الامور المعقولة توجب القرب من الله تعالى. ولا يُعد النزوع نحو التصوف العقلي والتأمل العرفاني أمراً غريباً على الفيلسوف الالهي، وانما هو ضروري له. إلّا ان صدق هذا الكلام على فلاسفة مثل ابن رشد قد يواجه الإشكال، لأن هذا الفيلسوف الذي برز في غرب العالم الاسلامي، كان يفكر بطريقة اخرى، ويختلف اسلوبه الفكري عن اسلوب تفكير فلاسفة شرقي العالم الاسلامي.

---

(١) الاشارت والتنبيهات، مطلع النمط التاسع.

وفي ذات الوقت الذي كان ابن رشد منهمكاً في غربي العالم الاسلامي بشرح أفكار أرسطو وآرائه، كان السهروردي منهمكاً في شرقي هذا العالم بالتأشير على نقاط ضعف فلسفة ارسطو، ويصر على اهمية الحكمة في ايران القديمة. والجدير بالذكر ان السهروردي وفي ذات الوقت الذي كـان يـعير الاهتمام نحـو الحـكمة الخسروانية، كان يصر ايضاً على حفظ القرآن الكريم والتأمل في معارفه. وكان مهتماً بالتأويل ويتأمل في معاني القرآن الباطنية. ونال من خـلال ذلك التأمـل نوعاً من التصوف العقلي ادى الى ظهور حركة فكرية عُرفت بالحكمة الاشراقية. والسهروردي يولي أهمية كبرى للذوق والشهود العقلي ويعتقد ان المحروم من هذه الهبة الالهية الكبرى، لن يبلغ مقام اليقين عن طريق البحث والجدل[١].

وكان السهروردي من اصحاب الذوق والشهود العقلي، وقـد اقـرّ بـذلك في مقدمة كتابه «حكمة الاشراق» حينما قال ان كل ما حصلتُ عليه، حصلت عليه عن طريق الذوق والشهود، ثم تمسكت بعد ذلك بالبرهان والاستدلال لإثباته[٢].

ويميز السهروردي بين المكاشفة والمشاهدة، ويقدم لكل منهما تعريفاً خاصاً. فهو يرى ان المكاشفة لا تتحقق إلّا حينما يحصل في النفس نوع من العـلم عـن طريق الفكر أو الحدس أو سانح غيبي. وتشع الانوار خلال تلك المشاهدة على لوح النفس الناطقة بحيث تتبدد كل منازعة ومقاومة للوهم. ويرى البـعض ان المعاني الغيبية تظهر في حس الانسان المشترك بصورة تتناسب مع تلك المعاني، فيشاهدها بشكل محسوس. وما يتّسم بالاهمية في فلسفة السهروردي هو اعتماده الحكمة والعقل الخالد. ويعتقد: «... العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبينات»[٣]، لأن العناية الربانية تـقتضي صـلاح العـالم وبقاءه كاقتضائها لوجوده. ولا شك في ان صلاح هذا العالم يعتمد عـلى تـدبير

---

(١) شرح حكمة الاشراق، طبعة حجرية، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥ و ١٦.

(٣) شرح حكمة الاشراق، طبعة حجرية، ص ١٩.

الحكماء المتألهين.

ولا شك في ان مراد السهروردي من الحكمة والحكيم، ليس العلم الرسمي وعالِمِ أهل الجدل، لأن صلاح العالم، ليس في العلم الرسمي ولا العالِمِ المجادل.

ورأينا فيما مضى ان مفكري المذهب الشيعي يؤمنون ان الولاية، باطن النبوة؛ والعالم لا يخلو من حجة قائمة. والسهروردي وبالرغم من تحدثه في آثاره عن الحكمة والحكيم، إلّا انه يؤكد على ان الحكمة التي يعنيها ليست حكمة الفلسفات الجدلية ولا المناظرات الكلامية. وهذا يعني انه يصبّ اهتمامه على المبادئ الغيبية، وبالتالي على ادراك معاني القرآن الباطنية.

ويشير السهروردي الى قيّم الكتاب ايضاً ويعتقد مثلما ان الكتاب الالهي باق الى الابد، كذلك قيّم الكتاب باق دائماً. ويعتقد ان قيّم الكتاب، حجة الله وخليفته في الارض، إلّا ان هذه الخلافة ليست على سبيل التسلّط على الآخرين وغلبتهم. فخليفة الله وفي ذات الوقت الذي هو واسطة فيض الله، إلّا انه قد يظل خفياً ومستوراً أحياناً بحيث لا يعرفه أحد، ويعبّر عنه أهل التصوف بـ«القطب». وقد يزيد عدد الاقطاب عن واحد، إلّا ان قطباً واحداً منهم يُعد اكملهم في كل عصر.

وانصب اهتمام السهروردي ـ وكما قلنا ـ على حكماء ايران القديمة وآرائهم النورية، وسعى لاحياء الحكمة النورية واستعراضها في كتاب «حكمة الاشراق»، وهذا ما عبّر عنه في رسالته المعروفة بـ«كلمة التصوف»[1].

ويعتقد حكيم الاشراق بانطباق ذوق افلاطون والحكماء الذين سبقوه مع ما جاء في الحكمة النورية لحكماء فارس. كما يعتقد ايضاً ان بالامكان عدّ الحكمة النورية الفارسية منسجمة مع معارف القرآن الباطنية أيضاً.

وبالرغم من نيله لنوع من التصوف العقلي والحكمة الاشراقية من خلال احياء الحكمة النورية الفارسية والتأمل في المعاني الباطنية للقرآن الكريم، إلّا انه قلما تحدث في آثاره عن أحاديث الائمة المعصومين وأهل بيت العصمة والطهر.

---

(١) ثلاث رسائل لشيخ الاشراق، تحقيق نجف قلي حبيبي، طبعة طهران، ص ١١٧.

والاحاديث الواردة عن الائمة المعصومين هي في الحقيقة مصدر غني وواسع قادر على اغناء الباحثين عمّا يُسمى بالتصوف العقلي. ولا شك في ان المهتمين بباطن الكلام الالهي وكتاب الله، كانوا يهتمون بقيّم الكتاب ايضاً، وينتفعون بكلام الاولياء والمقربين. ولم يكن لهذا الاهتمام طابع رسمي، وكانت الامور تجري في اتجاه آخر خلال العصرين الاموي والعباسي الطويلين.

وفضلاً عن العصرين الاموي والعباسي، ظهرت حكومات اخرى في العالم الاسلامي لم تتوفر في ظلها الارضية اللازمة لاستعراض كلمات الائمة المعصومين عليهم السلام والارتواء منها. ففي عام ١٤٥٣ م فتح السلطان العثماني محمد الثاني القسطنطينية وقضى على الامبراطورية الرومية الشرقية. وفي عام ١٥٢٥ م فتح «بابر» الهند وأسس السلالة المغولية الهندية. ولم يكن يدور خلال هاتين الحكومتين أي حديث عن النزعة نحو باطن الامور والاسلوب الفكري التأويلي، ولم تتوفر الارضية المناسبة للتأمل في روايات الائمة المعصومين عليهم السلام وأخبارهم. وتوقف النمو العقلي والنضج الفكري بفقدان الفكر التأويلي، فنزعت أفكار الناس نحو الامور السطحية والجمود على الظواهر الدينية. وظهرت خلال الفترة بين تأسيس الامبراطوريتين العثمانية والبابرية، امبراطورية اخرى في العالم الاسلامي تختلف عن سائر انظمة الحكم الاخرى في العالم اختلافاً جذرياً.

ظهرت هذه الامبراطورية الى الوجود في ايران عام ١٥٠١ م على يد الشاه اسماعيل الصفوي. ولا نريد أن نبحث طبيعة ظهور هذه الدولة واسلوب تعامل ملوكها مع الدول الاسلامية وغير الاسلامية الاخرى، وانما نريد التأكيد على توفر الارضية اللازمة للتفكير في أحاديث المعصومين ورواياتهم، في هذه المرحلة أكثر من وقت مضى، واتاحة الفرصة المناسبة لمطالعة معارف المذهب الشيعي الغنية ودون أدنى عناء. وتهيأت الاجواء في عصر الدولة الصفوية لنشاط مفكري الشيعة وعلمائهم فظهر في الميدان الاجتماعي حكماء كبار مثل السيد الداماد وصدر المتألهين الشيرازي.

وكان السيد الداماد على علم بأفكار السهروردي، وقد طالعها بدقة وعمق. وعبّر عن مدى تأثره بأفكار شيخ الاشراق من خلال تخلّصه في شعره بكلمة «اشراق». والنقطة الجديرة بالذكر هي ان السيد الداماد كان أكثر قدرة على التآلف مع الافكار الاشراقية من خلال مرآة أحاديث اهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام ورواياتهم. والرجوع الى آثار هذا الحكيم المتأله لا سيما الجذوات، والرواشح السماوية، لا يكشف عن معرفته التامة بالاحاديث الفقهية والاخلاقية فحسب وانما عن مدى تدبره وتأمله في الاحاديث ذات الصلة بالمعارف والقضايا الباطنية والمعنوية. ويصدق هذا الحديث على صدر المتألهين الشيرازي ايضاً. فقد كان تلميذ السيد الداماد في الفلسفة والعقليات، ومن الطبيعي أن تُشم من افكار التلميذ رائحة افكار الاستاذ. ولا ريب في ان صدر المتألهين كان فيلسوفاً ويفكر تفكيراً فلسفياً، إلّا انه رغم ذلك ورغم تأليفه لعدد من الكتب الفلسفية، انبرى ايضاً لكتابة شرح على كتاب «اصول الكافي». وشرح اصول الكافي ورغم انه يدور حول تفسير معاني أحاديث واخبار أهل بيت العصمة عليهم السلام، إلّا انه يُعد امتداداً لفلسفة صدر الدين الشيرازي ايضاً.

وسبق ان ذكرنا ان للسيد الداماد كتاباً يحمل عنوان «الرواشح السماوية في شرح الاحاديث الامامية»، ويُعد هو الآخر كتاباً فلسفياً ايضاً رغم شرحه لأحاديث أهل البيت ورواياتهم. ومن هنا نفهم ان الدائرة الفكرية والفلسفية لهذين الحكيمين الكبيرين تتميز بالمزج بين شرح معاني الاحاديث، والتفكير الفلسفي والتأمل العقلي، وأن ما يُكتب تحت عنوان شرح الاحاديث، انما هو جزء من الكتب الفلسفية.

وسبق أن أشرنا الى انهماك الفلاسفة المسلمين في التفكير والتدبّر في افق المعنوية القرآنية، فأفلحوا عن هذا الطريق في اكتشاف الكثير من الحقائق. ولا بد لنا ان نؤكد هنا أن افق معنوية أخبار وأحاديث أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام، افق مضيء وشفاف، انبرى مفكرون مثل السيد الداماد وصدر المتألهين للتأمل

والتدبّر فيه. وتوفرت في عهد الدولة الصفوية بايران الارضية التي تساعد المفكرين للتأمل والتفكير في كلام الائمة المعصومين عليهم السلام، والعمل على نشر أفكارهم بصورة رسمية.

فالحاج ملا سلطان محمد الغنابادي، وهو من أقطاب السلالة الصوفية المعروفة بالنعمة الالهية، أشار في كتابه «سعادت نامه» الى ان السلاطين الصفويين وضمن ما كان لديهم من سلطنة صورية وظاهرية، إلّا انهم كانوا أصحاب منصب إرشادي وسلطنة معنوية، لما كانوا يبدونه من اهتمام في إعزاز الشيعة الاثني عشرية واكرامهم. ولم يغفل الغنابادي عن ذكر ان الكثيرين من غير المؤهلين قد تزيّوا بزي أهل التصوف للتقرب من السلطان.

وعبّر الغنابادي عن استيائه من العارف المعروف عبد الرحمن الجامي واستنكر عليه ذكره في كتابه «النفحات» لمشايخ الصوفية دون ان يتطرق للشيخ صفي الدين الاردبيلي الذي فاق غيره علماً وفضلاً وحالاً ومقاماً. ولهذا انبرى للحديث عن حدث تاريخي لتسليط الاضواء من خلاله على علمية الشيخ صفي الدين الاردبيلي، جدّ السلاطين الصفويين.

والحدث التاريخي هو ان الشيخ صفي الدين كان يتباحث في مسجد دار الارشاد بأردبيل مع بعض طلبة العلوم الدينية، في ذات الوقت الذي كان يلقي بعض العلماء البارزين آنذاك دروساً في ذلك المسجد. وبلغ احدهم خلال تدريسه حديثاً أورده أهل السنة في آثارهم يقول ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم سها في صلاة العصر وسلّم بعد الانتهاء من الركعة الثانية. فقال له أحد الصحابة: يا رسول الله، هل قصرت الصلاة ام نسيت؟ فأجابه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: لا هذا ولا ذاك. وفي تلك الاثناء هبّ التلامذة للاعتراض على مدرسهم قائلين: كيف يمكن للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يكذب؟ فعجز عن الجواب ولاذ بالصمت. وأقبل التلامذة على باقي العلماء الحاضرين في المسجد طالبين منهم الاجابة، إلّا انهم لم يتلقوا اجابة شافية من أي منهم. ثم أقبلوا بعد ذلك على الشيخ صفي الدين الاردبيلي وقالوا: هل ان هذا

الحديث كان كاذباً ام ان الرسول قد كذّب؟ ولم يرغب الشيخ صفي الدين في تكذيب حديثهم، لهذا قال: لا هذا ولا ذاك، ولكن الصلاة كما تعلمون معراج المؤمن، وحينما تبلغ الصلاة نهايتها، يبلغ المؤمن الكامل مقام الحضور ايضاً، ومن المناسب أن يسلّم المؤمن حين وصوله هذا المقام. ولهذا عُدّ السلام واجباً في نهاية كل صلاة.

وأضاف الشيخ: وكان سير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مراتب القرب من الله تعالى في ذلك اليوم، أسرع من الايام الاخرى، ولهذا وصل الى مقام الحضور بمجرد الانتهاء من الركعة الثانية، لهذا لم يجد بداً من السلام. فاستحسن التلامذة اجابة الشيخ واندهشوا لحسن بديهته[1].

ومهما قيل في هذا المجال، إلّا انه لا يمكن الشك في ان العصر الصفوي قد وفّر الفرصة للمفكرين الشيعة وأكثر من أي عصر آخر لنشر أفكارهم والتعبير عن آرائهم. وقد ادى ذلك الى ظهور المدرسة الفكرية الفلسفية في اصفهان، وانطلاق حركة فكرية قوية في معترك الحياة. ورغم هذا لا بد لنا ان نعلم بأن هذه المدرسة لم تكن بلا معارض، وأن هذه الحركة الفكرية قد مرت بكثير من المنعطفات وقطعت العديد من المراحل التي تستحق الدراسة والتأمل. والحدث الذي أشرنا اليه حول صفي الدين الاردبيلي يدل على انه من أهل التأويل، وانه ينظر الى الوقائع والشؤون الدينية بمنظار باطني. وكان هذا النمط الفكري سائداً في مطلع ظهور السلالة الصفوية ويحظى بالدعم من قبل سلاطينها. غير ان المعارضين لهذا النمط الفكري لم يلوذوا بالصمت ابداً، وانما كانوا منهمكين في تعزيز مواقعهم وخنادق الدفاع عن أفكارهم.

وسارت الامور بالشكل الذي ادى الى تغير الاوضاع تماماً في نهاية العصر الصفوي، وأصبح اسلوب التفكير، غير ذلك الاسلوب الذي كان سائداً في مطلعه. والقضية الاساسية التي يجب ان لا تغيب عن البال هي ان خط التوازن

(١) الغنابادي، سعادت نامه، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، ص ١٩٨.

بين الظاهر والباطن دقيق للغاية، وليس من السهولة الحفاظ عليه. وتؤكد الدراسات التاريخية على ان النزاع بين أهل التأويل ومعارضيهم، أمر مستمر ودائم، ولازلنا نشاهده في يومنا هذا ايضاً بطريقة واخرى.

ونكتفي على هذا الصعيد بنقل عبارة قصيرة لمفكر معاصر صديق، على أمل العودة الى هذا الموضوع في فرصة اخرى. فيقول هذا الصديق المفكر بعد نقله عبارة للعلامة الطباطبائي:

من الواضح ان التأويل ليس عملاً صحيحاً. ولهذا اكدت الاحاديث على منع التأويل. كما ورد في بعض الآيات القرآنية ذمّ الاولين لانهم قد حرفوا كتابهم ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾، وهذا يعني منع تأويل المعنى والمفهوم[1].

(١) محمد رضا الحكيمي، مدرسة التفكيك، طهران، هامش ص ١٨.

شرح اصول الكافي لملا صدرا، وبحار الانوار للمجلسي

يُعد صدر المتألهين الشيرازي المعروف بـ«ملا صدرا» ومحمد باقر المجلسي، من الوجوه الفكرية اللامعة التي لعبت دوراً فاعلاً وبنّاءً في العصر الصفوي. واذا علمنا بأن صدر المتألهين قد توفي طبقاً لكتب التراجم في عام ١٠٥٠ هـ، وأن محمد باقر المجلسي قد ولد في ١٠٣٧ أو ١٠٣٨ هـ، ندرك قصر الفاصل الزمني بين هذين المفكرين.

ورغم ان الفاصل الزمني بين الاثنين قصير جداً، إلّا ان الفاصل الفكري بين الاثنين واسع وعميق الى درجة بحيث لا يمكن التحدث عن مداه بسهولة. ويمكن القول بشكل عام ان الفاصل بين نمطي التفكير عندهما، اكبر وأعمق من أي فاصل أو تباين يمكن أن يظهر بين الامور.

وقد قال مفكر غربي معاصر: «الاختلافات المنطقية، اكبر من سائر الاختلافات، لأن الاختلافات التي تظهر في المنطق والتي يمكن أن تبدو صغيرة في الوهلة الاولى، بامكانها ان تكون مصدراً لآثار كبرى وغير قابلة للاحصاء». ولا بد من الانتباه الى ان وجود الاختلاف والتفاوت في نمط التفكير بين المجلسي وملا صدرا، لا يعني عدم وجود قدر مشترك بينهما في الامور الاخرى. فالمطلعون على آثار المجلسي وملا صدرا يعلمان باعتقادهما بالمبادئ والاصول الاسلامية

والتزامها بالاحكام والاوامر الدينية. ومن هنا يمكن أن نفهم ان الاختلاف في الفكر لا يتعارض مع الاتحاد في العقائد والافكار الدينية.

ورغم هذا يظل هناك سؤال قائم وهو: اذا كانت العقائد الدينية ذات صلة بالفكر، فكيف ينسجم التباين في الفكر مع الاتحاد في العقيدة؟ وقد قيل الكثير في الاجابة على هذا السؤال، وأُبديت الآراء العديدة. ولسنا في صدر خوض هذا الصراع، ونحبّذ العودة الى موضوعنا وهو ان هناك اختلافاً في النمط الفكري بين صدر المتألهين والمجلسي، وقد انعكس هذا الاختلاف بشكل واضح وبارز في آثارهما.

ولم تقتصر معارضة المجلسي لصدر المتألهين على كتاب «بحار الانوار»، وانما يمكن مشاهدة هذه المعارضة في مختلف آثار هذا المحدث الكبير الاخرى. تجدر الاشارة الى ان صدر المتألهين لم يكن الوحيد الذي تعرض لحملات المجلسي العنيفة، وانما تعرض لها سائر الحكماء والفلاسفة المسلمين ايضاً.

ونقل حجة الاسلام حسن الطارمي في كتابه «العلامة المجلسي»[1] عن بحار الانوار (ج ٥٧، ص ١٩٤) ان المجلسي يرى ان الفلاسفة لا يعتقدون أساساً بنبوة الانبياء ولا يؤمنون بهم، ويحسبونهم مثلهم أشخاصاً من أصحاب الرأي والنظر، بحيث يخطئون تارةً ويصيبون اخرى. كما يعتقد ان الحكماء ـ وعلى العكس مما يتصور أتباعهم ـ لم يستقوا علومهم من مشكاة علوم الانبياء المتألقة. ويعلّق حجة الاسلام الطّارمي على رأي المجلسي هذا بقوله: ان المجلسي يقصد حكماء وفلاسفة ما قبل الاسلام.

والحقيقة ان هذا المؤلف الكريم وانطلاقاً من حسن ظنه ونزعته نحو المرحوم المجلسي، سعى جاهداً لتفسير كلامه وتأويله على أحسن صورة. وهو عمل مستحسن ولا شك، ومنطبق مع المعايير الخلقية والاسلامية، حيث لا بد من حمل فعل المؤمن وعمله على الاحسن، ومن الحري رعاية شروط الادب والاحترام

(١) حسن الطارمي، العلامة المجلسي، طهران، ١٩٩٦، ص ٢٠٩.

ازاء علماء الدين. إلّا ان الهجمات العنيفة التي شنّها المجلسي على الحكماء والفلاسفة هي من الشدة والكثرة بحيث لو جاز لنا ان نؤولها في بعض المواضع ونحدّ من شدتها، إلّا اننا نقف عاجزين عن فعل ذلك في جميع المواضع.

فالمجلسي لم يعرب عن استيائه من الفلسفة والفلاسفة فحسب، وانما لم يبد وجهة نظر مساعدة نحو العديد من العلوم التي تُعد جزءاً من الفلسفة وفق تبويب القدماء. وقد التفت الطارمي لهذه الحقيقة فقال في أعقاب رأيه الذي اشرنا اليه:

«... يرى المجلسي ان انتقال العلوم الاخرى الى العالم الاسلامي قد تمّ بهدف تخريب الدين، ويقف وراءه الحكام الذين كانوا يسعون لاقصاء الناس عن مباحث التعاليم الدينية، واقتطاعهم عن معلمي الدين الحقيقيين. واستند المجلسي في البرهنة على رأيه، الى شرح لامية العجم للصفدي اولاً والتي ورد فيها: حينما أبرم المأمون معاهدة الصلح مع أحد الملوك النصارى، طلب منه مجموعة الكتب اليونانية. وشاور الملك المذكور المقربين منه في الامر فأبدى الجميع معارضتهم للامر عدا رجل دين نصراني حيث قال: ابعثوا لهم هذه الكتب لأن هذه العلوم ما أن تقع في يد حكومة دينية حتى تقودها الى الفساد والدمار وتلقي بين علمائهم الاختلاف والفرقة. كما نقل عن الصفدي نفسه ان يحيى بن خالد البرمكي قد استبق المأمون في تعريب كليلة ودمنة عن الكتب الايرانية، والمجسطي عن الكتب اليونانية.

وأشار ايضاً الى رواية شهيرة تقول أن خالد بن يزيد بن معاوية، كان اول من عرّب الكتب اليونانية، وكان معجباً جداً بالكيمياء. وتحدث المجلسي ايضاً عن نزعة الخلفاء وحواشيهم نحو الفلسفة وذكر بعض الاحداث على هذا الصعيد، ومنها ان معارضة هشام للفلاسفة كانت السبب في امتعاض يحيى البرمكي من هشام وتحريض هارون الرشيد عليه. أضف الى ذلك وجود عدة كتب بين آثار المؤلفين الشيعة في القرون الاولى، تدل على معارضة الفلسفة مثل كتاب «الرد على الفلاسفة» تأليف الفضل بن شاذان النيشابوري. ولم يكتف المجلسي بهذا

القدر، وانما نقل عن فخر الدين الرازي كلاماً دلّل به على عدم ايمان الفلاسفة بالانبياء. وجاء فيه انه قيل لسقراط لماذا لا تهاجر الى موسى عليه السلام؟ فقال: نحن هذّبنا أنفسنا، ولسنا بحاجة الى من يهذبنا»[1].

ان ما ذُكر أعلاه يحمل طابع النقل ولا بد من خضوعه للدراسة للتأكد من صحته وسقمه تأريخياً. وسواء صحّ تأريخياً ام لم يصح فلا شك في العداء الشديد الذي يكنّه المجلسي للفلاسفة ونظرته اليهم في انهم ممّن يعارض تعاليم الانبياء. وتجدر الاشارة الى ان الموقف العدائي ازاء الفلاسفة ليس بالامر الجديد في العالم الاسلامي، ولا يقتصر على المجلسي، وانما هناك شخصيات سبقت المجلسي واخرى تلته، بل وحتى في عصرنا الراهن، تتميز باصرارها على معارضة الفلاسفة ومناهضتهم.

ولا شك في ان المواقف المعارضة للفلسفة ليست بمستوى واحد ولا على وتيرة واحدة، وتكمن خلف معارضة كل شخص بعض الدوافع الخاصة والظروف السياسية والاجتماعية المعينة. ورغم ما اصطبغت به معارضة الفلسفة من صبغة دينية، إلّا انها لم تكن تخلو من طابع سياسي في الغالب. فحينما ينبري ابو حامد الغزالي لتصنيف كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة»، ويصدر من خلاله الحكم بتكفير الفلاسفة وتفسيقهم، ذلك لانه قد تخرج من المدرسة النظامية ببغداد ودرّس فيها. ومن المعروف ان هذه المدرسة كانت تعمل على تعزيز سياسة الخلافة العباسية من خلال نشر الفقه الشافعي والكلام الاشعري. واستمرت نظامية بغداد على هذا النهج، فجاء بعد الغزالي متكلم قدير وبارع وهو عبد الكريم الشهرستاني، فشمّر عن ذراعيه هو الآخر لمجابهة الفلاسفة بكتابه الذي أسماه «مصارعة الفلاسفة». والاعمال والنشاطات التي شهدتها نظامية بغداد في مجال تعزيز سياسة الخلافة العباسية، انعكست على الخلافة العثمانية ايضاً، فخاضت شخصيات مثل خواجه زاده، وعلاء الدين الطوسي صراعاً شديداً مع

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١١.

الفلاسفة بايحاء من السلطان العثماني.

فقد أمر السلطان العثماني كلاً من خواجه زاده وعلاء الدين بدراسة كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وابداء وجهتي نظرهما فيه. وصنّف كل منهما كتاباً على هذا الصعيد عبّرا فيها عن تأييدهما لآراء الغزالي في مواجهة الفلاسفة. ولم يقتصر تأثير المواقف السياسية على نمط التفكير في العصر العثماني أو العباسي فقط، وانما يمكن مشاهدته أيضاً وبشكل واضح في العصر الاموي. فقد انبرى الكثير من المتكلمين في هذا العصر الى تأييد نظرية الجبر، مع الاعتراض على كل من يتحدث عن اختيار الانسان وحريته. وقد حظي هذا التيار الفكري بالدعم من قبل الخلفاء الامويين لانهم رأوا فيه تغطيةً على أخطائهم وانحرافاتهم، وإظهارها وكأنّها قضاء الهي محتوم. ومن الواضح ان الامور حينما تكون قضاءً إلهياً محتوماً، فلا معنى لاختيار الانسان ولا تأثير له في كل ما يجري، مما يعني ان الخليفة الاموي غير مسؤول عن سلوكه المنحرف.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بوجود تأثير سياسي على الكثير من المواقف الفكرية والكلامية التي اتخذها المتكلمون، وانهم كانوا في الغالب يسايرون الاوضاع السياسية السائدة.

ولا شك في ان كلاً من المفكرين الشهيرين صدر المتألهين الشيرازي، ومحمد باقر المجلسي كانا يعيشان في ايام سلاطين الدولة الصفوية، وصنّفا كتابيهما الشهيرين «شرح اصول الكافي» و«بحار الانوار» في عهد هذه الدولة ايضاً.

وسلاطين الدولة الصفوية كانوا على المذهب الشيعي، وكانوا يتصدون للخلافة العثمانية دفاعاً عن علماء الشيعة وأفكارهم. ويُعدّ كتاب المجلسي المعروف بـ«بحار الانوار»، موسوعة دينية كبرى تضم أخبار وأحاديث الائمة المعصومين عليهم السلام بشكل منقطع النظير، وباسلوب خاص، وفي ابواب وفصول محددة. كما يُعدّ كتاب ملا صدرا المعروف بـ«شرح اصول الكافي» هو الآخر أوفى الشروح المكتوبة على احاديث اصول الكافي الشريفة.

ويعتقد صاحب كتاب «روضات الجنات» ان شرح صدر المتألهين الشيرازي (ملا صدرا)، أسمى الشروح وأغناها على الروايات والاحاديث الصادرة عن الائمة الاطهار عليهم السلام[١].

والجدير بالذكر ان «بحار الانوار» يمكن أن يُعد هو الآخر من شروح الاحاديث ايضاً، لأن المجلسي وضمن اهتمامه بتبويب الاحاديث وتصنيفها، انبرى لشرحها وتوضيحها كلما وجد ضرورة لذلك.

وأكد هذا المحدث الكبير في مقدمة «بحار الانوار» على انه قد انبرى في غاية الايجاز لشرح وتوضيح معنى بعض الروايات، وأن في نيته كتابة شرح مفصل وكامل على الروايات لا وجود له في سائر الكتب والرسائل[٢]. لهذا لا تُعد المقارنة بين كتابي «شرح اصول الكافي» و«بحار الانوار»، مقارنة لا معنى لها. فمثلما انبرى صدر المتألهين الشيرازي لشرح معاني الاحاديث، لم يغفل محمد باقر المجلسي عن شرحها وتوضيح معانيها ايضاً، مع تبيان آرائه كلما دعت الضرورة.

والقضية التي لا بد من إثارتها هي ان هذين الكتابين قد صُنِّفا في مرحلة زمنية ليس لم يلتزم فيها علماء الشيعة بالتقية فحسب، وانما كانوا يحظون بدعم الحكام لنشر آرائهم الدينية والمذهبية أيضاً.

وقد ذكرنا من قبل ان هذين الكتابين قد كُتبا خلال فترتين متقاربتين جداً، والفاصل الزماني بينهما لا يكاد يُعد شيئاً في مقياس الحوادث التاريخية. ورغم هذا التقارب الزمني، إلّا ان البُعد بين الكتابين هو من الشدة والعمق بحيث لا يستوعبه قالب المقاييس المتداولة. ولا يتصل هذا البعد أو الاختلاف بمتون الاحاديث والروايات، لأن الاحاديث الصادرة عن المعصومين عليهم السلام لا تتناقض مع بعضها ولا تختلف فيما بينها. واذا كان هناك اختلاف ما، فهو من نمط الاختلاف بين العام والخاص، أو المطلق والمقيد، أو المجمل والمبين، حيث يمكن الوصول الى نوع من

(١) روضات الجنات، ميرزا محمد باقر الخوانساري، ج ٤، ص ١٢١.

(٢) بحار الانوار، طبعة بيروت، ج ١، ص ٥.

الجمع والتوفيق عن طريق التخصيص أو التقييد. كما أن الاختلاف بين الكتابين ليس ناجماً عن سند الحديث أو الرواية، فمثلما ان العلامة المجلسي ذو خبرة في علم الرجال ودراية الحديث، كذلك صدر المتألهين على معرفة وبصيرة بهذه العلوم وعلى علاقة بمشايخ علم الحديث والرواية، سيما وانه كان من تلامذة الشيخ البهائي، والسيد محمد باقر الداماد اللذين كانا يُعدّان من اصحاب الاجازة في علم الحديث.

من هنا ندرك ان الاختلاف بين كتابي «شرح اصول الكافي» و«بحار الانوار»، اختلاف بين ملا صدرا والمجلسي. ويعود الاختلاف بين هذين المفكرين الى نمط تفكيرهما ونوع نظرتهما. فالعلامة المجلسي على معرفة بالمباحث العقلية والمسائل الكلامية، وانبرى لدراسة هذه المباحث في الكثير من آثاره. وتطرق الى القضايا العقلية والكلامية في كتابيه المهمين والاساسيين: مرآة العقول، وبحار الانوار، وانبرى فيهما مثل سائر المتكلمين الى النقص والإبرام. وذهب في مقدمة «بحار الانوار» الى انه قد بذل الجهود الحثيثة في شبابه لتلقي العلوم والمعارف، وأخذ الكثير من مختلف الحقول العلمية، دون ان يذكر أسماء تلك العلوم والمعارف. ويُستشف من إطلاق كلامه انه قد تعلّم علوم زمانه كافة. ولا شك في وجود الفلسفة والعلوم العقلية في زمانه، ولهذا لا بد وأن يكون على علم بهذا الحقل من المعرفة البشرية ايضاً. واذا علمنا ان صدر المتألهين الشيرازي كان هو الآخر على معرفة بعلوم زمانه، وذا رأي في الفلسفة الالهية، فأين يكمن الاختلاف بين هذين المفكرين الشيعيين، وما هي الاسس التي يقوم عليها التباين بينهما في النمط الفكري؟ ويمكن أن تكون الاجابة على هذا السؤال هي ان العلامة المجلسي لم يكن يؤمن بتأثير العلوم في بلوغ السعادة المعنوية، ويرى ان ما لم يأت عن طريق الوحي الالهي، لا يمكن ان يكون مؤثراً في بلوغ الانسان للسعادة المعنوية والاخروية. وقد عبّر هذا المحدث الكبير عن رأيه هذا بصراحة واضحة حينما قال:

«... ان زلال العلم لا ينفع إلّا اذا أُخذ من عين صافية نبعت عن ينابيع الوحي والالهام، وان الحكمة لا تنجع اذا لم تؤخذ من نواميس الدين»[١].

وهكذا نرى انه لا يرى أي طريق لبلوغ السعادة المعنوية والاخروية سوى طريق الوحي، والالهام، والتمسك بالقرآن الكريم وأحاديث أهل بيت العصمة والطهر. ويمكن أن يكشف هذا الكلام عن الاختلاف بين نمط التفكير لدى الاثنين، اذا كان صدر المتألهين يرى خلاف هذا الرأي. إلّا ان المطلعين على آثار هذا الفيلسوف الالهي الكبير يعلمون جيداً انه لا يرى أي طريق آخر للوصول الى السعادة الاخروية غير التمسك بالقرآن وأهل بيت العصمة والطهر، وهو عين ما يؤمن به المجلسي. ونشاهد رأي صدر المتألهين هذا واضحاً في العديد من آثاره، مع تأكيده على ذلك.

فقد قال هذا الفيلسوف الكبير في مقدمة كتاب «شرح اصول الكافي»:

«... ومعرفتهم بالله واليوم الآخر لا تحصل إلّا عن طريق النبوة والرسالة، لأن عقولهم غير كافية فيها، سيما ما يتعلق منها بأحوال المعاد وحشر الاجساد، فيحتاجون الى معلم وهو النبي والرسول عليه السلام أو من يستخلفه. فالمعرفة موقوفة على بعثة الرسل عليهم السلام»[٢].

وإمعان النظر في هذه العبارة يكشف عن اتفاق صدر المتألهين الشيرازي مع العلامة المجلسي في ضرورة اتباع الوحي الالهي والتمسك بالقرآن الكريم وأخبار أهل البيت عليهم السلام. واذا كان الامر كذلك، يثير السؤال السابق نفسه مرة اخرى: اذا كان العلامة المجلسي يتفق مع صدر المتألهين الشيرازي في وجوب اتّباع القرآن والعترة النبوية، فما هو مصدر هذا الاختلاف الاساسي الشبيه بالتناقض بين شرح اصول الكافي وبحار الانوار؟

ولكي نتلمس الاجابة على هذا السؤال، لا بد من الرجوع الى هذين الكتابين

(١) المصدر السابق، ص ٢.

(٢) ملا صدرا، شرح اصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، ج ١، ص ١٨٢.

ودراسة محتوى كل منهما. فصدر المتألهين ينبري في كتابه لدراسة قضية اساسية تكمن الاجابة على هذا السؤال فيها. فهذا الحكيم المتأله يعتقد بالتشابه بين علم الحديث وعلم القرآن. أي مثلما أن القرآن ذو ظاهر وباطن، ومجمل ومبيّن، ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، وتفسير وتأويل، كذلك الحديث يتصف بهذه الاوصاف ايضاً. واذا كان علم المعاملة وعلم المكاشفة أو علم الدنيا وعلم الآخرة، موجودين في القرآن الكريم، فهما موجودان في الاحاديث والروايات ايضاً.

وعلم المكاشفة في القرآن الكريم، من العلوم التي لا يدركها سوى أهل الله والخواص فقط. وما يتناوله هذا العلم هو عين ما يمكن تسميته بمشكلات وتعقيدات علم التوحيد، والعلم بالملائكة والكتب والرسل، وعلم المعاد، ومن ثم العلم بحشر النفوس والاجساد. وتوجد في القرآن ايضاً بعض القصص، والاحكام، والعلم بالحلال والحرام، والعقود، والايقاعات، والمواريث، والقصاص، وهي امور يدركها الجميع ويرجع اليها.

ومثل هذه العلوم ذات صلة بشؤون الدنيا، في حين يتصل علم المكاشفة بعالم الآخرة، وقد حظي هذا العلم باستحسان الكتاب والسنة، حتى قيل ان مداد العلماء في هذا المجال افضل من دماء الشهداء. وأشارت الاحاديث الى علم تستغفر كائنات السموات والارض وحتى حيتان البحار لصاحبه. وليس هذا العلم سوى علم المكاشفة.

اذاً لا يُعد حفظ الاقوال والكلمات، وتسجيل تراجم الرجال، والاشتغال بالفروع النادرة والبعيدة عن الذهن، والاهتمام بالاختلافات، من العلوم التي أثنت عليها الاحاديث. فأغلب اولئك الذين ينهمكون في مثل هذه العلوم، يغفلون عن علم المكاشفة. وقد نجد من يُعد الأفقه في هذه العلوم، إلّا اننا حينما نسأله عن قضايا أساسية كالتوحيد، ومعرفة النفس، والمعاد، واليوم الآخر، لا نسمع منه سوى الفاظ فارغة لا معنى لها.

بتعبير آخر: ان مثل هؤلاء الاشخاص، لا يختلفون عن عامة الناس في علم المكاشفة والقضايا الاساسية ذات الصلة بالعقائد، ولا يختلف مستواهم الفكري عنهم بشيء. وقد اكد صدر المتألهين على تقسيم العلم الى علمين: علم المكاشفة، وعلم المعاملة. فعلم المكاشفة، علم مطلوب لذاته دائماً، ولا يمكن الاقبال عليه للحصول من خلاله على شيء آخر. فهذا العلم يتحدث عن الله وصفاته وآثاره، وهي امور مطلوبة لذاتها، ولا يمكن أن تكون مقدمة لمطلوب آخر. في حين ان علم المعاملة ـ وعلى العكس من علم المكاشفة ـ ليس مطلوباً لذاته، وانما يُطلب للعمل به[1].

بتعبير آخر: ان الغاية من علم المعاملة، اداء العمل؛ والغاية من العمل ليست سوى صفاء الضمير، وسلامة الباطن من انواع التعلقات. واذا علمنا ان صفاء الضمير وسلامة الباطن من انواع التعلقات، أمر سلبي وعدمي، فلا بد لنا من القبول بأن هذا الامر العدمي ليس مقصوداً بالاصالة، وليس مطلوباً في حد ذاته. وما يمكن أن يُقال في هذا المجال هو ان صفاء الضمير أو سلامة النفس من التعلقات، وسيلة للهدف الاصلي الذي يتمثل في ارتسام النفس بصور الحقائق وتجلي الحق تبارك وتعالى فيها بأسمائه وصفاته.

ونرى ان هذا الفيلسوف المتأله قد أشار الى بعض النقاط الاساسية المهمة التي لا يوافق عليها المجلسي وأمثاله. وينشأ الاختلاف بين هذين المفكرين من هذه النقاط بالذات. فصدر المتألهين يؤمن ان علم المكاشفة يُطلب لذاته لا لشيء آخر، وعلم المعاملة يُطلب للعمل به. والعمل لا يحظى بالاعتبار إلّا لكونه مقدمة لصفاء الباطن، مما يؤدي الى نوع من المعرفة الشهودية أو الاشراقية.

واذا علمنا بتدخل النظر العقلي في ما أسماه صدر المتألهين بعلم المكاشفة، بامكاننا أن نستشف بسهولة انه يقدّم العقل النظري على العقل العملي. ويرفض العلامة المجلسي رأي صدر المتألهين هذا رفضاً باتاً، لا سيما حينما يعتبر صدر

(١) المصدر السابق، ص ١٧٢.

المتألهين ـ بالتلميح احياناً وبالصراحة في احيان اخرى ـ علم الفقه وحفظ الاحاديث جزءاً من علم المعاملة، وعلم المعاملة جزءاً من العلوم الدنيوية. ومما قاله صدر المتألهين على هذا الصعيد:

«... لا الذي اكبّ عليه الاكثرون وتقرّب به الى الله المترسمون من حفظ الاقوال والروايات وضبط احوال الرجال، ثم الاشتغال بمعرفة الفروع الغريبة واستكثار الكلام فيها، وحفظ الخلافيات. حتى ان من كان أشد تعمقاً فيها وأكثر بحثاً فهو الأفقه عندهم، وربما سألته عن معرفة شيء من أركان الايمان... فلم تجد عنده منها خبراً أصلاً إلّا مجرد ألفاظها المسموعة، واستوت حاله مع سائر الناس»[١].

ولا ريب في عدم انسجام كلام صدر المتألهين هذا مع مشرب الكثير من الفقهاء وأهل الحديث، واستياء العلامة المجلسي الشديد منه.

والجدير بالذكر ان القضية الاساسية التي يختلف فيها صدر المتألهين والعلامة المجلسي، هي تلك التي أشرنا اليها من قبل وقلنا ان صدر المتألهين يعتبر الروايات والاحاديث كالآيات القرآنية ذات ظاهر وباطن، وتفسير وتأويل. ولا يخفى على أصحاب البصيرة ان الامور الباطنية لا يمكن أن تُدرك إلّا من قبل أهل الباطن، وليس بامكان اهل الظاهر بلوغ باطن الامور.

وعبّر صدر المتألهين في مقدمة «شرح اصول الكافي» عن تذمره من اولئك الذين يجمدون على ظاهر الاخبار والاحاديث ويعتبرون كل تأمل في المتون بدعةً في الدين، كأنهم حنابلة كتب الحديث الذين اختلط عليهم الحق مع الخلق، والقديم مع الحادث ولم يجتازوا مرحلة الجسم والامور الجسمانية. والذين أعرضوا عن العلوم الالهية والاسرار الربانية التي نزلت على الخلق بواسطة الرسل، وابتعدوا عن الامور المعنوية. ووصف هؤلاء بالخفافيش الهاربة من نور الحكمة

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٧١.

والبرهان والتي لا تخفي عداءها لأشعة العقل الساطعة[١].

كان صدر المتألهين على علم بالاخطار التي يشكلها أهل الظاهر والجمود على المعنوية والدين، وعبّر عن قلقه على هذا الصعيد. فالجمود على الظواهر والتوقف في مرحلة الحس والخيال، يغلق طريق الوصول الى عالم العقل والشهود، ويحول دون الاهتمام ببواطن الامور. فالقرآن الكريم كتاب تحدث عن نعم الله الباطنية، وعبّر عن الله بالظاهر والباطن. ومثلما عُدّ شكر النعم الظاهرة امراً واجباً، عُدّ شكر النعم الباطنة امراً واجباً ايضاً. ولكي يتحقق شكر النعمة، فلا بد من معرفة نعم الله تعالى جميعاً. ولا يتحقق معرفة نعم الله إلّا عن طريق وسائل وأدوات المعرفة. وهنا تتميز المعرفة الباطنية عن المعرفة الظاهرية، ويتضح التفاوت بينهما.

وكما يمكن ادراك الامور الظاهرية عن طريق الادراكات الظاهرية، فلا بد من ادراك الامور الباطنية عن طريق الادراك الباطني. ولا شك في ان عالم المعقول لا يمكن ادراكه إلّا عن طريق العقل. ولا يجب أن نتوقع من احد أن يدرك عالم العقل الواسع بالادوات والآلات الحسية والخيالية،لأن ادراكات الانسان ذات درجات ومراتب مختلفة ومتباينة، وليس بامكان أية مرتبة ان تدرك سوى الامور الواقعة فيها فقط.

وانطلاقاً من ذلك، ليس بامكان أيّة حاسة من الحواس ادراك عالم العقل، كما ليس بامكان العقل ادراك مرتبة ما فوق العقل، ما لم يُقلْ بأن ما فوق العقل انما هو من سنخ العقل، والتفاوت بينهما انما هو من نوع التفاوت بين الامر اللطيف والالطف.

وقسّم صدر المتألهين في ذيل شرح الحديث الثالث والعشرين من أحاديث «شرح اصول الكافي» أهل الديانة والمذهب الى قسمين: واقف، وسائر. وقال بأن الواقف هو الذي يتوقف عند عتبة الصورة، ولا يُفتح بوجهه باب عالم المعنى والملكوت. ومن توقف عند هذه المرحلة لا بد وأن يكون من أهل التقليد. اما

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

السائر فهو الذي يسافر من عالم الصورة الى عالم المعنى، وينتقل من ضيق عالم المحسوسات الى سعة عالم المعقولات.

وقسّم السائر الى: سيّار، وطيار أيضاً ويرى أن السيار هو الذي يخطو في طريق عالم الآخرة بقدمي الشرع والعقل، في حين أن الطيار هو ذلك الذي يطير في فضاء الحقيقة بجناحي العرفان والعشق، وينطلق في عالم الربوبية اللامتناهي ومعدن الالهية. وأكد هذا الفيلسوف المتأله على العقل والبرهان في شرح الحديث الرابع والعشرين من كتاب «شرح اصول الكافي»، ويعتقد ان المؤمن الحقيقي لا يتحدث حول المبدأ والمعاد إلّا بنور البرهان العقلي، مستنداً في ذلك الى حديث لابي عبد الله عليه السلام يقول: «العقل دليل المؤمن». ويقول في شرح هذا الحديث ان بالامكان الوصول الى عالم القدس والقرب الالهي عن طريق نور البصيرة العقلية والذي تُشاهد الاشياء فيه كما هي. ويسمى نور البصيرة العقلية هذا بالايمان الحقيقي ايضاً.

وطبقاً لما ورد في هذا الحديث، لا يستند المؤمن الحقيقي فيما يمكن أن يعلمه أو يفعله إلّا الى حجية العقل، عدا بعض القضايا الفرعية الخارجة عن دائرة تعميم هذا الحكم[١].

ويستند صدر المتألهين الى العقل وأهميته، في شرح الحديث الثاني والعشرين من كتاب «شرح اصول الكافي»، ويعدّه «نور بصيرة الباطن». والحديث مروٍ عن ابي عبد الله عليه السلام ويقول: «حجة الله على العباد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل».

وهكذا نرى ان الحجة الخارجية في هذا الحديث هي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والحجة الداخلية هي العقل. ولا شك في أن العقل الذي يُعد حجة بين الانسان والله، هو ذاتُ ما يدعى بالبصيرة الباطنية. ولهذا السبب يقسّم صدر المتألهين في ذيل هذا

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧٢.

الحديث الناس الى: اهل البصيرة، وأهل الحجاب[١]. ويعتقد ان حجة اولئك الذين ليسوا من أهل البصيرة، حجة خارجية، لأن الاعمى بحاجة الى دليل خارجي دائماً من اجل السير في الطريق، في حين لا يحتاج أصحاب البصيرة الباطنية والمزدانون بنور الكتاب والسنة الى دليل خارجي.

وتحدث صدر المتألهين بالتفصيل عن اهمية العقل خلال شرحه للحديث الحادي والعشرون من كتاب «شرح اصول الكافي»، واستعرض قضايا لم يستعرضها في موضع آخر. والحديث الحادي والعشرين منقول عن الامام أبي جعفر عليه السلام ويقول:

«اذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم وكملت أحلامهم»[٢].

ولا شك في ان الله تعالى منزه عن الاعضاء والجوارح والتغيير والتكثر وكل تشبيه.

كما انه سبحانه وتعالى منزه عن التنزيه المقابل للتشبيه. ولهذا حينما يُقال يد الله، فالمراد بها الشيء الذي يمكن أن يُسمى واسطة الفيض، والذي يُعبّر عنه بالعقل أو الملاك. وحينما يراد بيد الله، واسطة الفيض، فلا بد أن يكون المراد برؤوس العباد، النفوس الناطقة والعقل الهيولاني. ويكون المقصود حينئذ بجمع العقول هو تحرر العقل الانساني من كل كثرة في الطبيعة والحواس والميول النفسية، والعودة الى الذات. ويتحقق خلال هذه العودة الى الذات وصول الانسان من الكثرة الى الجمع، ومن الفصل الى الوصل، ومن الفرع الى الاصل.

ولا بد من القول بأن النفوس الانسانية كانت تعيش حالة التكامل والرقي منذ ظهور آدم أبي البشر عليه السلام وحتى بعثة خاتم الانبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت في حالة تحرك من مرحلة المحسوس نحو مرحلة المعقول. ولهذا السبب بالذات كانت

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٨.

معجزة النبي اللاحق في سلسلة الانبياء اقرب الى المعقول من النبي السابق. ومعجزة خاتم الانبياء محمد ﷺ، هي القرآن الكريم. ولا شك في ان القرآن الكريم امر معقول، ولا يدركه إلّا اصحاب العقل اللطيف الخالي من شوائب الاوهام.

ومثلما مرت عقول الناس في حالة رقي وتكامل منذ آدم عليه السلام وحتى خاتم الرسل ﷺ، تمر نفوسهم واستعداداتهم ايضاً في حالة رقي وتكامل منذ بعثة خاتم الانبياء والى آخر الزمان. وبما ان السلسلة النبوية قد انتهت في هذه المرحلة من التاريخ وأُعلن عن اختتامها، فالعقل هو الحجة الالهية على الناس والذي يُعبّر عنه بالنبي الباطني.

وما أشار اليه صدر المتألهين على صعيد أهمية العقل وكفايته بعد ختم النبوة، قد انعكس في كلام المفكر المعروف إقبال اللاهوري الى حد ما. ويبدو ان هذا المفكر الباكستاني كان على معرفة بكتاب شرح اصول الكافي لصدر المتألهين نوعاً ما. وأشار صدر المتألهين في نهاية شرح الحديث الحادي والعشرين الى قضية تؤكد على ان ما ذهب اليه على صعيد العقل، لا يتصل بالصناعة والتقنية. فهو يرى ان نفوس الناس تصل في آخر الزمان الى مرحلة من التعالي والتكامل بحيث تستغني عن المعلم الخارجي، وتحصل على ما تريد عن طريق الالهام الغيبي والمرشد الباطني[١].

ويمكن أن نستشف من هذا الكلام ايمان هذا الفيلسوف الراسخ بالتكامل المعنوي للانسان وبلوغه لذروة معنويته في آخر الزمان. والتفت صدر المتألهين الى الاختلاف والتفاوت في معنى العقل وأشار في العديد من آثاره الى ذلك، وأكد في شرح الحديث الثالث من كتاب شرح اصول الكافي على وجود اختلاف كبير في تعريف العقل، وعدم تطابق كلام أهل الفكر في هذا المضمار.

ويرى هذا الفيلسوف المتأله انه من الممكن الاشارة الى نوعين من الاختلاف

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٦.

على صعيد معاني العقل:

النوع الاول وهو الذي يمكن تسميته بـالاختلاف التشكيكي. والعارفون بمصطلح «التشكيك» المستخدم في الفلسفة الاسلامية يعلمون ان بعض أقسام الاختلاف تعود الى الاختلاف في الشدة والضعف أو التقدم والتأخر، وبالتالي الى الاولوية وعدم الاولوية. وهذا النوع من الاختلاف والذي يُدعى بـ«الاختلاف في المراتب»، انما هو اختلاف تشكيكي لا يتعارض مع الوحدة، بل يمكن القول انه كلما ازداد الاختلاف والتفاوت فيه، كبرت وحدته واشتدت.

النوع الثاني وهو الاختلاف الذي يقترن بـالاشتراك في الاسم والذي يمكن تسميته بـ«المشترك اللفظي». ولا يوجد في هذا النوع من الاختلاف قدر جامع ولا جهة مشتركة بين الامور المختلفة، وانما يُطلق عليها اسم واحد فقط. وفضلاً عن تحدث صدر المتألهين عن الاختلافات والتباينات التشكيكية على صعيد معاني العقل، فقد تطرق ايضاً الى معانيه المختلفة والمتفاوتة التي يجمعها الاشتراك اللفظي فقط، والتي تبلغ ستة معان.

وتُلاحظ في كلام صدر المتألهين نقطتان مهمتان وأساسيتان لا يجب تجاهلهما: الاولى هي ان هذا الفيلسوف المتأله ورغم وقوفه على التفاوت الاساس بين العقلين النظري والعملي، إلّا انه كان على علم ايضاً ان هذين العقلين سيتحدان في آخر درجات الكمال والمراتب الوجودية، وتختفي المسافة بينهما. فمن وجهة نظره مثلما ان العقل النظري ذو اربع مراتب تشكيكية متفاوتة، كذلك العقل العملي ذو اربع مراتب متفاوتة تقع كل منها في طول الاخرى. والمرتبة الاولى للعقل العملي عبارة عن تهذيب الظاهر والذي يتم عن طريق اداء الواجبات واجتناب المحرمات والممنوعات. والمرتبة الثانية عبارة عن تطهير النفس من الرذائل بحيث تبدو مرآة الباطن شفافة لامعة ومستعدة لعكس الحقائق في حجاب الامثال.

والمرتبة الثالثة عبارة عن انطلاق النفس التي اصبحت نقية شفافة، لمشاهدة المعلومات. والمرتبة الرابعة هي المرحلة التي يفنى فيها الانسان من ميوله النفسية

فيرى كل شيء تجلياً لله تبارك وتعالى. وفي هذه المرحلة بالذات، يتخلق الانسان بأخلاق الله ويشاهد بوضوح ان كل شيء من الله والى الله. وهذه المرحلة، مرتبة من مراتب المعرفة التي يزول فيها الفاصل بين العقل النظري والعقل العملي، ويصبح العمل مجرد نظر فحسب.

والنقطة الثانية المهمة الملاحظة في كلام صدر المتألهين هي: انه قد يحدث خلط أحياناً بين العقل وبين ما أشارت اليه بعض الروايات بـ«النكراء» أو «الشيطنة». ويكمن هذا الخلط والخطأ في اشتراك الاثنين في سرعة ادراك القضايا والامور التي يمكن أن تكون مبدأ الآراء. وانبرى صدر المتألهين لرفع هذا الخلط والاشتباه فقال بأن أي تعقل وفكر متصل بامور الدنيا، بامكانه ان يكون مصحوباً بافراط أو تفريط ونوع من الاضطراب، مثلما هو ملاحَظ في سلوك وعمل الجائرين وأهل الطغيان. في حين يقترن ما يقوم به عباد الله المخلصون في امور الدين والعرفان بنوع من الاطمئنان والهدوء، وهو ما يُعد من افضل انواع الاخلاق الحسنة.

ويُعد كل ما ينتهي الى الافراط والتفريط، من الملكات النفسانية الدنيا، والتي يمكن عدّها من الجرائر. والبلاهة عند اهل البصيرة أفضل من الجريرة، لانها اقرب الى النجاة مما يمكن أن يُدعى بالذكاء الابتر أو الناقص. اذاً فالعقل الذي عبّرت عنه الاحاديث بعابد الرحمن، يواجه البلاهة من جهة، والنكراء والشيطنة من جهة اخرى.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن التوغل في معنى الكلمة التي تقول: لكل شيء جوهر أصلي وأساسي، وجوهر وجود الانسان هو العقل. فحيثما ظهر العقل، ظهر الحق ايضاً، لأنه أولى من أي شيء آخر بعد واجب الوجود تبارك وتعالى في معرفة الحق[1].

والجدير بالذكر ان كلمة الحق تستعمل في عدة معان، أيّد الحكماء معنيين منها،

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٦٥.

وهما:

١ ـ الوجود في عالم العين والخارج بشكل مطلق.

٢ ـ القول أو العقد الذي يدل على أحوال الاعيان الخارجية وينطبق معها، حيث يتحقق هنا القول الحق والاعتقاد الحق. والحق بهذا المعنى، ينطبق على الصدق ويتّحد معه، ويعتمد الاختلاف بينهما على اعتبار التطابق أو الانطباق فقط.

ويمكن القول انطلاقاً من ذلك ان أحق الاقوال هو القول الذي يكون صدقه دائماً. وأحقّ من القول الصادق، ذلك القول الذي يُعد صدقه ضرورياً اولياً. ويُعد الحكم بامتناع اجتماع وارتفاع الامرين المتناقضين، من القضايا التي يُعد صدقها ضرورياً اولياً. وتُعد هذه القضية في التحليل النهائي مبدأً ومصدراً لكافة الاقوال والقضايا. وأحقّ الموجودات طبقاً لمعنى الحق الاول، هو الموجود الذي وجوده دائم ومستمر. والاحق منه، هو الموجود الذي يُعد ـ إضافة الى وجوده الدائم ـ واجباً لذاته وضروري الوجود. ولا شك في ان ما هو واجب لذاته، الله تبارك وتعالى؛ وأن ما هو غير الحق، باطل في حد ذاته.

اذاً يمكن القول ان العقل هو أحق الاشياء بعد وجود الله تبارك وتعالى، لأنه أثبت من كافة موجودات عالم الإمكان وأكمل. انه يُعد من شؤون وجود الحق، وباقٍ ودائم ببقائه ودوامه. ولو زعم أحد أن ذات الباري تعالى تمثل المعنى الاول من الحق وقوله يمثل المعنى الثاني منه، لما قال جزافاً. وقد يُقال هنا ان اولئك الذين يعتبرون العقل أفضل وأحقّ الاشياء بعد الباري تبارك وتعالى، غافلون عن جوهر الحب والعشق، وجاهلون بهذا النور الساطع المتألق. لأنه وكما قال المولوي البلخي:

العشق هو تلك الشعلة التي اذا تأججت

احترق كل شيء سوى المعشوق

فأهل المحبة وأصحاب عالم العشق، غرباء على غير العشق، ولا يتحدثون إلّا

بلغة العشق. وفطن صدر المتألهين الى هذا الإشكال وأجاب عليه بشكل مباشر أو غير مباشر. ويعتقد هذا الفيلسوف المتأله ان المحبة جزء لا يتجزأ من لوازم العقل، كما ان العداء من لوازم الجهل، لأن من شؤون العقل ان يحيط بكل شيء ويتحد معه. ومن المسلّم به على صعيد آخر هو ان حقيقة العقل، تُعد من سنخ النور. ونحن نعلم ان الاشراق والافاضة، من الضروريات التي لا تنفك عن النور.

ويمكن القول بعبارة اخرى اننا نواجه في النور ـ الذي يؤلف حقيقة العقل ـ نوعاً من الحب والرحمة بسبب ما لديه من اشراق وافاضة الى الغير. هذا في حين يخالف الجهل العقل، حيث يعد الرعب والظلام والعداء من لوازمه. وجاء في كلام لامير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «الجاهل عدو لنفسه فكيف يكون صديقاً لغيره؟»[1].

واذا كان الحب، جزءاً من لوازم العقل، فكيف يمكن الحديث عنه بدون أخذ العقل بنظر الاعتبار وكيف نقدمه عليه؟

ولا نعتقد ان فضيلة العقل خافية على أهل البصيرة. ويرى البعض ان العقل، غاية خلقة الانسان. كما تحدثت بعض الآيات القرآنية الكريمة عن ان كمال الانسان يكمن في معرفة الله وتوحيده. ومن البديهي ان معرفة الله وتوحيده لا تتأتيان إلّا بالنظر والتأمل في عجائب الصنع، وخلق السماوات والارض. وجوهر العقل الانساني ذو قوتين نظرية وعملية. وكمال العقل النظري يتمثل في ادراك المعقولات والإحاطة بالكليات. في حين يجب البحث عن كمال العقل العملي في النقاء والتطهر من الادران والارجاس والتجرد عن الميول الجسمانية.

والعقل العملي عند صدر المتألهين، فرع من العقل النظري وبمثابة خادمه، لأن كمال العقل العملي لا يتحقق الا في بلوغ مقام الفناء والصفاء، حيث تنعكس في هذا المقام الحقائق في مرآة روح الانسان. هذا في حين يتحقق كمال العقل النظري في حصول الصور العقلية ونيل الحضور والشهود. وكمال العقل العملي وكما ذكرنا

(١) المصدر السابق، ص ٤٦٣.

من قبل ذو جانب سلبي، بينما يُعرف كمال العقل النظري بجانبه الايجابي.

ولا شك في تفوق الامر الايجابي على الامر السلبي دائماً. لكن لا بد من الالتفات الى عدم وجود الاستعداد الكامل لدى اغلب الناس لادراك الماهية العقلية للاشياء، ولا يبدون اهتماماً نحو هذا الامر. فهؤلاء يألفون عادة الامور المحسوسة وينظرون الى العالم والخلق عن طريق الحواس. ويُقال لمن يعجز عن ادراك حقيقة العلم ان العلم كاللبن الذي يمتصه الطفل من محالب امه. فكما ان الطفل ينتقل بهذا اللبن من مرحلة النقص الى الكمال، كذلك تنتقل نفس الانسان بالعلم الحقيقي الى مراحل الكمال.

وتمثّل القرآن الكريم كحبل متين، واستعان الشرع الانور بالمثال. ويمكن القول بايجاز ان مثال أمر ما، لو نظرنا الى صورته الظاهرية فقط، لابتعدنا عن حقيقة ذلك الامر، ولو ركزنا اهتمامنا على معناه ومفاده، فلن يكون سوى ذلك الامر فقط. ويرى صدر المتألهين ان اغلب الآيات القرآنية، جاءت بصورة المثال، حيث تتحدث ظواهرها عن حقائقها. كما أن هذه الحقائق معلومة ومكشوفة لاهل الشهود والبصيرة. وقد تمسك خلال ذلك بالآية القرآنية القائلة: ﴿وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالمون﴾[1].

وما يُستفاد من هذه الآية هو ان الهدف من بيان الحقائق في قالب المثال، هو رعاية حال الناس، في حين يعلم أهل العلم والبصيرة بتلك الحقائق. بعبارة اخرى: ان الاهتمام لو انصبّ على معنى المثال المعبِّر عن الحقيقة لتيسّر الوصول الى تلك الحقيقة، اما اذا انصب ذلك الاهتمام على ظاهره، كان من المتعذر الوصول الى الحقيقة. والسبب في صبّ القرآن للمعاني والحقائق في قالب المثال هو لأن هذا العالم بمثابة عالم الملك والشهادة، في حين يعد عالم الآخرة من سنخ عالم الغيب والملكوت.

ومن هنا ندرك ان أي صورة لا يمكن أن تُرى في هذا العالم إلّا اذا تحققت

---

(١) العنكبوت، ٤٣.

حقيقتها وباطنها في عالم الآخرة. ويصدق عكس هذه الحقيقة ايضاً. أي ليس هناك أي معنى حقيقي في عالم الآخرة إلّا اذا كان له مثال وصورة في هذا العالم، لأن كافة العوالم الطولية تتطابق مع بعضها، ويُعد تطابقها هذا من سنخ تطابق النفس والبدن. وهذا ما يدفع ببعض الفضلاء للتأكيد على ان توضيح عالم الآخرة لمن يعيش في عالم الدنيا لا يُتاح إلّا في قالب المثال. وهذا ما تؤكد عليه ايضاً كثرة الامثال في القرآن الكريم. ويستعين صدر المتألهين ببعض الآيات القرآنية للتدليل على رأيه:

١ ـ ﴿مثل الجنة التي وُعد المتقون فيها أنهار﴾[١].

٢ ـ ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾[٢].

٣ ـ ﴿مثل الذين ينفقون اموالهم﴾[٣].

٤ ـ ﴿مثل ما ينفقون﴾[٤].

٥ ـ ﴿مثله مثل الكلب﴾[٥].

٦ ـ ﴿مثلهم كمثل الحمار﴾[٦].

٧ ـ ﴿ضرب الله مثلاً للذين آمنوا﴾[٧].

٨ ـ ﴿ضرب لكم مثلاً من انفسكم﴾[٨].

ويمكن القول على ضوء ما جاء في هذه الآيات ان موجودات هذا العالم هي بمثابة مثال لموجودات عالم الآخرة، وشبيهة لما يراه الانسان في عالم المنام. فكما

---

(١) محمد، ١٥.

(٢) البقرة، ١٧.

(٣) البقرة، ٢٦١.

(٤) آل عمران، ١١٧.

(٥) الاعراف، ١٧٦.

(٦) الجمعة، ٥.

(٧) التحريم، ١١.

(٨) الروم، ٢٨.

ان الذي نشاهده في عالم المنام مثال للشيء المتحقق في عالم اليقظة، كذلك تُعد موجودات هذا العالم مثالاً للحقائق الموجودة في عالم الآخرة بوجود ملكوتي.

ويتصل اعتبار علم تفسير المنام بهذه الحقيقة بالذات. ذلك لأن الكثير من الحقائق تظهر في زيّ المثال، وتعبّر عن نفسها عند النوم. ويركز علم تفسير الاحلام على دراسة العلاقة بين المثال والمتمثل، فتظهر الحقائق عن هذا الطريق. وقد برع ابن سيرين في علم تفسير المنامات والاحلام ونُقلت عنه قضايا مدهشة على هذا الصعيد. ويعتقد صدر المتألهين لو فُتح باب التوازن بين المعقول والمحسوس بوجه الانسان، لفُتح بوجهه باب عظيم من العلم والمعرفة، لوجود أسرار قيّمة كامنة في معرفة التوازن بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ولو عجز الانسان عن معرفة هذه الاسرار، لحُرِم من أنوار القرآن، ولما حصل من مخزن المعرفة إلّا على القشور[١].

وتوصل هذا الفيلسوف المتأله وفقاً لمبدأ التوازن بين المحسوس والمعقول الى ان الماء يُعد مثال العلم في عالم الاجسام. فمثلما ان حياة كل موجود في هذا العالم تعتمد على الماء، كذلك تعتمد حياة كل شيء في عالم الآخرة، على العلم والمعرفة. ويقف هذا النمط الفكري الذي عليه صدر المتألهين وراء الاختلاف بين تفسيره لبعض الآيات القرآنية وتفسير سائر المفسرين لها.

وقد فسّر كلمة «الماء» الواردة في الآية ﴿وكان عرشه على الماء﴾[٢] بـ«العقل»، ويقول بأن العقل بحر صاف ونقي من كدورة الجسم وظلمة العدم. واستعان بمبدأ التوازن بين المعقول والمحسوس في تفسير بعض الآيات القرآنية أيضاً، وكان له كلام قيّم في هذا المجال. وفسّر الآية ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾[٣] بأن عين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن بها قصور وانحراف، ولم يصاحبها طغيان وتجاوز. ويرى

---

(١) شرح اصول الكافي، ج ١، ص ٣٢٦.

(٢) هود، ٧.

(٣) النجم، ١٧.

ان السبب في عدم وجود قصور وانحراف في عين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو انها كانت دائماً الى جانب عين باطنه. أي ان بصره صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن منفصلاً عن بصيرته. ولم يكن في عينه طغيان وتجاوز لأن بصره لم يسبق بصيرته. وهذه الوحدة بين البصر والبصيرة والانسجام بين الظاهر والباطن، وبالتالي هذا الاتفاق بين الحال والنظر، انما هو عين ما يُعبّر عنه بالتوازن بين المعقول والمحسوس.

وفي التوازن بين المعقول والمحسوس، تعتدل أحوال الانسان، ويصبح قلبه مثل قالبه، وظاهره مثل باطنه[1]. وانطلاقاً من هذا التوازن ايضاً يعتقد صدر المتألهين ان الصلاة الكاملة ـ كالانسان الكامل ـ تتألف من روح وجسم، ويتميز كل جانب من هذين الجانبين بخصوصيات وأسرار. فالصلاة من وجهة نظره نوع من المناجاة مع الله والتي لا تتحقق إلّا عن طريق العقل والمعرفة. ويؤكد كذلك على قضية «السنخية» ويقول بأن كل ما يتصل بالجسم والجسماني يُعد من عالم الجسم، ولا يتآلف إلّا مع ما هو محسوس وقابل للاشارة.

وبما أن الله تعالى لا يظهر في مشاهدة ورؤية أهل الظاهر، لهذا يُنظر اليه كموجود غائب. ومن المتعذّر مناجاة الموجود الغائب. ويعتمد صدر المتألهين بهذا الصدد على حديث نبوي ويتخذه أساساً لكلامه. وقد جاء في هذا الحديث النبوي: «المصلي مناجٍ ربه». ويقول صدر المتألهين ان المراد بالمصلي هنا هو العقل العارف، والمراد بالمناجاة هو سماع ومعرفة كلام الله باذن العقل. كما نراه يتمسك بحديث نبوي آخر يقول: «ان في امتي محدثين مكلمين»، يمكن أن يؤيد ذلك التفسير.

ويعتقد صدر المتألهين ان الانسان العاقل الكامل يشاهد الله تبارك وتعالى شهوداً عقلياً ويراه ببصيرته الباطنية والربانية. كما أن السمع القلبي عند هذا الانسان يستلم خطاب الحق تبارك وتعالى دون ادنى عناء. ورغم اهتمام هذا الفيلسوف المتأله بعالم المعقول وباطن الامور، إلّا انه لم يتجاهل عالم المحسوس

---

(١) شرح اصول الكافي، ج ١، ص ٣٠٧.

ايضاً، ويؤمن بأن كل ظاهر من ظواهر الصلاة يشير الى أمر باطني، ويؤكد عليه. ويشير بهذا الصدد الى القبلة ووجوب التوجه الى الكعبة أثناء الصلاة، ويقول بأن الاستقبال في الصلاة يعني ضرورة أن يشيح المصلي بوجهه عن سائر الجهات ولا يتوجه إلّا الى الكعبة. واذا كان من الواجب الإشاحة عن غير الكعبة، فكيف لا يُعد واجباً صرف القلب عن كل ما هو غير الله تعالى؟

ووجوب التوازن بين المعقول والمحسوس، يعني أن الظاهر علامة الباطن، وأن ما يتحقق في مرحلة الحس والمحسوس، مؤثر في ترسيخ المعاني الباطنية. ويستعين صدر المتألهين بمثال لطيف للبرهنة على كلامه فيقول بأن الذي يفكر في المعاني الهندسية، يرسم أشكالاً هندسية تتناسب مع تفكيره وينظرها بعينه بشكل دقيق. فهذا الشخص ومن خلال مشاهدته للاشكال الهندسية، يحول دون مزاحمة الحواس للعقل، فضلاً عن تسكينه لخياله. فمشاهدة الاشكال الهندسية تساعد على درك المعاني الهندسية، وتجمع بين الامر المحسوس والامر المعقول[١].

وعلى ضوء ما ذُكر يتضح لنا اعتماد صدر المتألهين على العقل في فهم معنى الروايات مع استيائه من إصرار البعض على الجمود على الظواهر. وتحدث هذا الفيلسوف الكبير بشكل مفصل عن مختلف معاني العقل، مع التعبير عن اعتقاده بأن استعمال مفردة «العقل» قد تمّ في بعض هذه المعاني على سبيل الاشتراك اللفظي، رغم انها قد استُخدمت في بعض المعاني الاخرى على سبيل التشكيك، وحكايتها في الحقيقة عن معنى واحد مشترك.

وأكد صدر المتألهين في كتاب «شرح اصول الكافي» على هذه النقطة اعتقاداً منه ان العقل لديه معنى مشترك في الكثير من الموارد ويُحمَل عليها بنحو التشكيك لهذا يمكن عدّه موضوع علم واحد، ودراسة اقسامه وعوارضه الذاتية في كتاب خاص. بتعبير آخر: لقد صنف كتابه «شرح اصول الكافي» في علم العقل،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

وانبرى فيه لدراسة القضايا المتعلقة بالعقل(١).

وإمعان النظر في ما سبق يشير الى أن ما ذهب اليه صدر المتألهين حول بعض معاني العقل لا يبدو غير منسجم مع المشاهدة القلبية والادراك الباطني. أي انه حينما يتحدث عن التوازن بين المعقول والمحسوس، يؤكد في الغالب على الجانب الباطني للامور، وينتقد التوقف في مرحلة الحواس والجمود على الظواهر. أي انه ـ وكما ذكرنا من قبل ـ ينظر الى الروايات والاحاديث الصادرة عن المعصوم عليه السلام على انها كالآيات القرآنية ذات ظاهر وباطن، وتفسير وتأويل. وقد قال الفضلاء ان الكلام مرآة الروح، وبالامكان ان نشاهد في هذه المرآة مختلف مراتب وجود الانسان. ونظراً لوقوع صاحب مقام العصمة عليه السلام خلال قوسي الوجود الصعودي والنزولي، في مرحلة الكمال، يمكن القول ايضاً بأن كلامه يتميز بهذه المرتبة ايضاً، ويتصف بالظاهر والباطن. ولذلك نشاهد الكثيرين ينبرون لمعارضة أهل المعنى والباطن انطلاقاً من جمودهم على الظواهر، ويبالغون في تجاهل الجانب الباطني للاحاديث والآيات.

وسبق ان أشرنا الى قيام العلامة المجلسي في كتابه بحار الانوار بشرح معاني بعض الاحاديث وتوضيح مدلولاتها، فضلاً عن تبويبها وتصنيفها. في حين انبرى فيلسوف العصر الصفوي الكبير ـ صدر المتألهين ـ لشرح معاني روايات وأحاديث أهل بيت العصمة ضمن كتابه «شرح اصول الكافي» قبل ولادة العلامة المجلسي بسنوات.

وقد رأينا كيف سعى هذا الفيلسوف المتأله على طريق الموازنة بين المعقول والمحسوس، وصبّ اهتمامه على الجانب الباطني والمعنى المعقول للروايات. ولم يعر العلامة المجلسي ـ وعلى العكس من صدر المتألهين ـ أي اهتمام لهذه الموازنة وكرّس اهتمامه للجانب الظاهري من الروايات. ونجم عن اهتمامه المفرط بظاهر معنى الروايات والاحاديث، تجاهله لاحكام العقل، بل وأفتى بتقدم النقل على العقل في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

اثبات اصول العقائد الدينية. وقد أقام سبعة براهين في كتابه «بحار الانوار» لإثبات التوحيد، إلّا انه قال في نهاية المطاف: «... السابع، الادلة السمعية من الكتاب والسنة وهي أكثر من أن تحصى. ولا محذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد، وهذه هي المعتمد عليها عندي...»[1]. والمجلسي ليس هو الوحيد الذي يرجّح الادلة النقلية على سائر الادلة في اثبات التوحيد، وانما يشترك معه في ذلك الكثير من المتكلمين وعلماء أهل الحديث.

والمطلعون على القواعد العقلية والكلامية يدركون جيداً ان الاعتماد على الادلة النقلية على صعيد اثبات اصول العقائد، يستلزم ظهور إشكال الدور الباطل، لأن النقل لا يُعد معتبراً إلّا اذا حظيت اصول العقائد الدينية بالاعتبار اللازم. واذا كان اعتبار هذه الاصول يعتمد على النقل فقط، فلا بد ان نواجه الدور الباطل في هذه الحالة. وانبرى البعض للاجابة على هذا الاشكال فقالوا ان قبول وحدة الله لا يستلزم الدور الباطل، لأن الذي يتقدم على قبول الدليل النقلي هو اثبات وجود الله لا اثبات وحدانيته. ونحن نعلم جيداً ان الحكماء والمتكلمين قد بحثوا اثبات وجود الله وإثبات وحدانيته خلال مرحلتين لا مرحلة واحدة.

رغم ان إثبات وجود الله ووحدانيته، يتم على مرحلتين، لكن يجب أن لا نتجاهل حقيقة ان وحدة الله تعالى هي عين وجوده، ولا يمكن لله الذي لا يُعد واحداً ان يكون مصدر اعتبار للنقل. وهذا ما يبقي اشكال الدور على قوته، ولا يمكن حينئذ الاعتماد على الادلة النقلية فقط في اثبات التوحيد.

وسبق ان ذكرنا ان التمسك بالنقل كدليل وحيد قابل للوثوق، والجمود على الظواهر، لا بد وأن يلحق الضرر بالتوازن بين المعقول والمحسوس، ويغلق طريق الانطلاق نحو الملكوت والرقي الفكري. واولئك الذين يناصبون العداء للعقل وينظرون الى باطن الامور وملكوتها بعين الإنكار والرفض، لا بد وأن يظلوا سجناء في وادي السطحية وعالم المحسوس، ولا بد وأن يقيّموا كل شيء بالمقاييس

(١) بحار الانوار، ج ٣، ص ٢٣٤.

الحسية. ان إنكار عالم المجردات والايمان بعدم وجود أي موجود مجرد آخر غير الله تعالى، يُعد نتيجة من نتائج هذا النمط الفكري.

وكان العلامة المجلسي، من بين من ينكر تجرد الملائكة ويرى أن هذا الرأي قد أجمع عليه علماء الامامية بل وكافة المسلمين. وتحدث هذا المحدث الكبير بشيء من التردد عن تجرد أو مادية النفس. ولكن يُستشف من مجموع الاقوال التي نقلها والكلمات التي أوردها انه يميل الى إنكار التجرد. والعارفون بالقضايا العقلية يعلمون جيداً مدى النتائج القاسية التي تتمخض عن انكار تجرد النفس والتي يصعب على أهل المعنى قبولها.

ان النقل الديني عند شخصيات كالعلامة المجلسي يحتل الدرجة الاولى من الاهمية، وهم لا يخشون المشاكل التي يمكن أن تنجم في حال عدم إثبات تجرد النفس عن طريق النقل. فالعلامة المجلسي كمحدث يرى ان النقل الديني هو الاصل، ويكتسب كل شيء اعتباره في ظل هذا الاصل. وينجم عن هذا النمط الفكري ايضاً أن يُقاس تعلّم العلوم بميزان النقل الديني. وقد تحدث العلامة المجلسي بصراحة كاملة في هذا المضمار اعتقاداً منه ان العلوم الوحيدة التي يجب تعلمها، هي تلك العلوم الضرورية لأمر الدين[١]. ولهذا ليست هناك أية ضرورة لتعلم العلوم التي لا تفيد في أمر الدين.

ان ما لا ينطبق مع ظاهر معنى الروايات، لا يحظى بأية درجة من الاعتبار عند اولئك الذين يعتبرون ظاهر المعنى معياراً للحقيقة. وقد كان العلامة المجلسي مصراً على هذا الرأي الى درجة انه وجّه انتقاداً شديداً حتى الى الشيخ المفيد والسيد المرتضى، واتهمهما بالاقتراب في بعض مواقفهما من أهل التأويل. ويعتقد لو فُتح باب التأويل، وجوبه ما هو مناط وملاك الفهم الظاهري للالفاظ بالتجاهل، لظلت حدود التأويل مجهولة، وأصبح بامكان كل أحد ان يؤول المتون ويفسرها طبقاً لرؤيته وفهمه. ولا بد أن تؤدي مثل هذه التأويل والتفاسير الى

---

(١) المصدر السابق، ج ٥٥، ص ٣٠٥ ـ ٣١١.

ظهور الالحاد، وتخل في التفاهم الديني بين الناس. والجدير بالذكر ان معارضة التأويل، لا تقتصر على المحدثين والعلماء الإخباريين، وانما نعرف بين العلماء المناهضين للإخبارية أشخاصاً لا يعادون التأويل فحسب، وانما يناهضون كل فكر عرفاني وفلسفي ايضاً.

ورغم ان ملا محسن الفيض الكاشاني يُعد من علماء الإخبارية، إلّا انه لم يعارض التأويل، ولم يخاصم الافكار العرفانية والفلسفية. وعلى صعيد آخر نجد السيد محمد مير لوحي السبزواري قد انبرى لمعارضة كل فكرة عرفانية وخاض صراعاً حاداً مع الصوفية. ولم يأل هذا الرجل الذي صنّف كتاب «كفاية المهتدي» جهداً في انتقاد العلامة المجلسي وأبيه محمد تقي المجلسي. ويرى ان محمد تقي المجلسي على صلة بالصوفية في عصره ويدافع عنها. ولم يفرق في موقفه بين العلامة المجلسي وأبيه، ووجّه انتقاده اللاذع الى كليهما[١].

وقد حرض مير لوحي شخصاً على هدم بقعة ابي نعيم الاصفهاني مؤلف كتاب «حلية الاولياء»، لأن العلامة المجلسي عدّه في موضع ما من اجداده وتحدث عن تشيعه. والجدير بالذكر ان معارضة علماء أهل الظاهر للعرفاء والمتصوفة ذات خلفية طويلة يمكن البحث عن جذورها في نمط هذين الفكرين. وقد تغير الوضع في اواخر العصر الصفوي، ولا بد من البحث عن عوامل اخرى تقف خلف الصراع بين علماء اهل الظاهر والعرفاء والمتصوفة. واغلب هذه العوامل ذات صبغة سياسية تخرج دراستها عن إطار هذا المقال.

---

(١) العلامة المجلسي، تأليف حسن الطارمي، طهران، ١٩٩٦.

من صدر المتألهين الشيرازي والى القاضي سعيد القمي

كان القاضي سعيد القمي من بين السعداء الذين أصبحوا بفضل الدعم الالهي في عداد عظماء العصر الصفوي. وكان يتمتع باستعداد ذاتي، وظروف موائمة، وأساتذة قديرين. وأشارت الدراسات الى وفاة هذا الحكيم البارع في مطلع القرن الثاني عشر الهجري عن عمر يقل عن الستين عاماً. ونظراً لوفاة صدر المتألهين الشيرازي في عام ١٠٥ هـ، يكون الفاصل الزماني بين وفاتيهما حوالي نصف قرن، وهو ما يُعد فاصلاً قصيراً في المقياس التاريخي. هذا في حين ان الفاصل بين افكار صدر المتألهين وبين النمط الفكري لدى القاضي سعيد القمي المشاهد في آثاره، عميق للغاية. ويُستشف من مطاوي كلمات القاضي سعيد انه درس على ثلاثة من كبار الشيوخ[1] وهم:

١ ـ الشيخ رجب علي التبريزي الاصفهاني.

٢ ـ ملا عبد الرزاق اللاهيجي.

٣ ـ ملا محسن الفيض الكاشاني.

ويعرف اللاهيجي والكاشاني بـ«الفياض» و«الفيض»، وهما صهران لصدر المتألهين ومن اقرب تلامذته لديه. وهذا يعني ان القاضي سعيداً، تلميذ تلميذي

---

(١) روضات الجنات، الخوانساري، ج ٤، ص ١٠ و ١١.

صدر المتألهين، ويتصل بواسطتها ببحر أفكاره.

والقاضي سعيد الذي اشتهر في زمانه بالحكيم الصغير، كان يتمتع بذوق فائض ويميل نحو العرفان والحكمة المعنوية. ورغم هذا فقد كان تأثره بالشيخ رجب علي التبريزي اكبر من تأثره باستاذيه الآخرين أي الفياض اللاهيجي، والفيض الكاشاني.

والشيخ رجب علي التبريزي وطبقاً لما اورده صاحب «رياض العلماء»، كان حكيماً ماهراً ومنطقياً ذا مقام رفيع عند الشاه عباس الثاني. وتتلمذ على يده الكثيرون ومنهم القاضي سعيد القمي. وكان القاضي سعيد يعبر عن احترامه وتواضعه لاستاذيه اللاهيجي والكاشاني ايضاً، وكان اقرب الى مشرب الفيض الكاشاني في طريقة الاهتمام بروايات أهل البيت عليهم السلام وكيفية تفسير معانيها والاستفادة منها. وكان على علم باسلوب وسليقة صدر المتألهين وحذا حذو كتابه «شرح اصول الكافي» في تأليف كتابه المهم والاساسي، أي «شرح توحيد الصدوق». كما استخدم نفس هذا الاسلوب في تصنيف كتابه الآخر «شرح الاربعين»، ولم ينحرف عن اسلوب شيوخه في العصر الصفوي. والجدير بالذكر ان أحاديث اهل البيت ورواياتهم قد حظيت باهتمام كبير في العصر الصفوي بعد ان اصبح المذهب الشيعي، المذهب الرسمي للبلاد. غير ان اهتمام العلماء والمفكرين بالاحاديث والروايات، لا يعني تحدثهم بحديث واحد وانطلاقهم من نمط فكري واحد. ففي هذا العصر صُنِّف كتابان على سبيل المثال هناك بون شاسع بينهما على الصعيد الفكري، وهما: شرح اصول الكافي لصدر المتألهين، وبحار الانوار للعلامة المجلسي. وقد رأينا في الفصل الماضي كيف يؤكد بحار الانوار على ظاهر معنى الروايات ويرفض كل تأويل وحديث عن باطن المعاني، في حين يفتح شرح اصول الكافي باب التأويل ويهتم بالمعاني المعقولة اكبر من اهتمامه بالظواهر المحسوسة.

وهنا يجب أن لا يتصور البعض ان الاختلاف في فهم معنى الروايات يقتصر

على الاختلاف بين الظاهر والباطن، وانما يـلاحَظ هـذا الاخـتلاف ايـضاً بـين الحكماء والعرفاء ايضاً، وقيام شخصيات مثل القاضي سعيد القمي واستاذه الشيخ رجب علي التبريزي الاصفهاني للتعبير عن معارضتها لصدر المتألهين الشيرازي واتخاذها لاسلوب آخر في فهم معنى الاحاديث والروايات. ورغم ان القـاضي سعيداً يُعد تلميذاً غير مباشر لصدر المتألهين، إلّا انه لا ينسجم معه من حـيث اسلوب التفكير على صعيد الكثير من الامور. وقد كتب «شرح توحيد الصدوق» بطريقة جعلته يختلف عن «شرح اصول الكافي» اختلافاً عـميقاً وواسـعاً. لأن الكثير من المـبادئ التي تؤلف في «شرح توحيد الصـدوق» الاسـاس الفكـري للقاضي سعيد، هي غير المبادئ التي استخدمها صدر المتألهين في «شرح اصول الكافي».

ومن المبادئ الرئيسة التي يختلف فيها القاضي سعيد مع صدر المتألهين اختلافاً شديداً، هو مبدأ الاشتراك المعنوي. فالاخير يعتقد ان مفهوم الوجود ذو مـعنى واحد في كافة موارده ومصاديقه. والاختلاف بينها يقوم فقط على أساس الشدة والضعف، أو النقص والكمال وبالتالي على ما يسمى بمراتب التشكيك. لأن العقل يجد بين مراتب الوجود نوعاً من السنخية التي لا يمكن ان توجد بـين المـوجود والمعدوم.

فاذا لم تتحقق أية سنخية بين مراتب الوجود، تـغدو العـلاقة بـين مـوجود وموجود آخر كالعلاقة بين الموجود والمعدوم، وهو أمر باطل بالضرورة. وأعرب القاضي سعيد القمي كاستاذه الشيخ رجب علي التبريزي عن معارضته لهذا الرأي ورفضه بشدة. ويعلل القاضي سعيد والسائرون على خطاه رفـضهم لهـذا الرأي بقولهم ان قبول مبدأ الاشتراك المعنوي للـوجود يسـتلزم قـبول لزوم السـنخية والمناسبة بين وجود الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات، وهو امر لا ينسجم مع تنزيه الله. ولا يعتقد القاضي سعيد بوجود أية سنخية بـين وجـود الله وسـائر موجودات عالم الإمكان، ويرى ان الله شيء آخر تماماً. ويُعد هذا الرأي الاخير

من نتائج القول بالاشتراك اللفظي للوجود.

وتتمخض عن القول بالاشتراك اللفظي للوجود نتائج اخرى ايضاً التفت اليها القاضي سعيد. انه يرى ان هذا الرأي انما هو مقتضى مضمون ومعنى الكثير من الاخبار والروايات، ولا بد من الاعتراف به. وقد يُقال هنا: لو رُفضت السنخية بين الله وسائر الموجودات، فكيف يمكن الوصول الى معرفة الله؟

بتعبير آخر: ان ما هو شيء آخر مطلقاً، لا يتميز بعلامة وسمة محددة؛ ومن لا علامة له لا يمكن أن يُعرف. والتفت القاضي سعيد الى هذا الاشكال، وتناوله في شرح معنى الحديث العاشر من كتاب «شرح الاربعين». وقال في الاجابة: ان معرفة الانسان بالله تبارك وتعالى تتحدد على أساس معيار طاقة الانسان. وهذه المعرفة هي ما يمكن ان ندعوها بـ«المعرفة بالمقايسة». ويريد بهذا النوع من المعرفة، ايمان الانسان بمبدأ العالم والتزامه بأوامره ونواهيه.

والاستدلال بالآيات والتفكير في المصنوعات لا يوجب المعرفة ايضاً، وانما يمكن عن هذا الطريق اثبات مبدأ ما. وهناك تفاوت كبير بين اثبات المبدأ والمعرفة الحقيقية به. واستخدم القاضي سعيد اصطلاحاً آخر هنا يتناسب مع ما أسماه بالمعرفة بالمقايسة. فقد أسمى كلمة الشهادة ايضاً «شهادة الاقرار»، اعتقاداً منه بأن الشهادة بوحدانية الله تعالى ليس سوى اقرار بوحدانيته. ومراده من ذلك ان كلمة الشهادة، انما هي شهادة اقرار؛ وشهادة الاقرار ليست شهادة معرفة. واستعان ببعض الاحاديث للدفاع عن رأيه هذا، وعد كلامه مقتضى معنى هذه الاحاديث.

واستخدم القاضي سعيد اصطلاح «صفات الاقرار» في التعبير عن صفات الله لأنه يعتقد ان هذه الصفات ليست معروفة لاحد، والانسان انما يقرّ بها فقط دون ان يعلم كنهها. كما أشار الى قضية اخرى يمكن أن نفهم منها قوله بالتنزيه المحض. فهو يعتقد ان الله تعالى لا يقع موضوع حكم أو مسألة أو علم، لأن ما هو مشترك بين موضوعات هذه العناوين الثلاثة، هو أن محمولها يُعد من الاعراض الذاتية،

في حين ان الله تعالى منزه عن العرض الذاتي[١].

والعرض الذاتي طبقاً لتعريف الحكماء شيء قد أُخذ فيه الموضوع أو انه قد أُخِذ في حد موضوعه. وفضلاً عن ذلك فالموضوع في كل قضية يجب ان يكون معلوماً من إحدى الجهات، في حين ان الله تعالى وطبقاً لما ذُكر غير معلوم من جميع الجهات. ومن آثار ولوازم قول القاضي سعيد هنا عدم وجود علم معرفة الله في تاريخ الثقافة البشرية، وتعذر معرفة الله.

فالله تعالى ليس لا يقع موضوعاً لعلم ما فحسب، وانما لا يقع موضوعاً لمسألة ايضاً. لأنه اذا لم تكن لديه اية سنخية مع موجودات عالم الامكان، فليس بامكان الانسان أن يُصدر حكماً فيه. وحينما لا يتحقق الحكم، لا يتحقق شيء باسم العلم أو المسألة. ومن هنا يمكن أن ندرك بأن ما جاء في آثار الحكماء الالهيين باسم «الالهيات، بالمعنى الاخص» والذي يُعد علم معرفة الله، لا قيمة له من وجهة نظر القاضي سعيد، ولا يمكن ان نعرف الله تعالى من خلاله.

والقاضي سعيد بانكاره للاشتراك المعنوي للوجود واستناده الى نظرية الاشتراك اللفظي في الوجود، لا بد وأن يقف موقف القائلين بالتنزيه المحض، ويعارض الكثير من الحكماء. والجدير بالذكر ان نظرية التنزيه المحض في معرفة الله، يمكن ان تواجه نفس المستوى من الاشكال الذي تواجهه نظرية التشبيه الصرف. وكان كبار رجال المعرفة يهربون من التنزيه المحض هروبهم من التشبيه الصرف. والطريق الوسط بين التنزيه المحض والتشبيه الصرف، هو الطريق المعتدل الصحيح الذي أوصى به فضلاء اهل التوحيد.

وسبق أن قلنا ان القاضي سعيداً قد اعتمد على بعض الاحاديث في التأكيد على التباين بين الخالق والمخلوق، والتحدث عن الاشتراك اللفظي في الوجود بشكل صريح. فقد قال في كتاب «شرح توحيد الصدوق»: مثلما يباين الله سبحانه الموجودات الممكنة في مقام ذاته، يباينها ايضاً في مرحلة صفاته.

---

(١) القاضي سعيد القمي، شرح الاربعين، طبعة قديمة، ص ٢٦٣.

ويستدل على رأيه هذا بقوله: لو كانت لله سنخية مع مخلوقاته في ذاته، للزم ان يكون في زمرة المخلوقات، في حين انه ليس في زمرة المخلوقات بمقتضى البرهان.

ويرى سريان مفعول هذا البرهان الى الصفات ايضاً فيقول: لو كانت لله سنخية واشتراك في الصفات مع صفات المخلوقات، فلا بد أن يشترك في ذاته مع المخلوقات ايضاً انطلاقاً من كون الاشتراك في العارض يستلزم الاشتراك في المعروض، وهذا خلاف مقتضى العقل والبرهان[1].

وأشكل الحكيم المتأله ملا علي النوري ـ وهو من اتباع الحكمة المتعالية لملا صدرا ـ على كلام القاضي سعيد هذا وقال ان استدلال القاضي سعيد سيكون محكماً ومعتبراً لو كان اشتراك وجود الله مع وجود المخلوقات على نحو الاشتراك المتواطي. اما اذا كان هذا الاشتراك بنحو التشكيك، فلا يوجد أي إشكال على هذا الصعيد، ويمكن تعليل التفاوت بين وجود الله مع سائر الموجودات عن طريق التفاوت في المراتب[2].

كما عبّر عن استيائه لقول القاضي سعيد بالاشتراك اللفظي وقال بأن هذا الرأي يؤدي الى إبطال أو تعطيل العالم من المبدأ. ولا شك في انه يؤدي ايضاً الى تعطيل العقل.

وتحدث القاضي سعيد في كتاب «مفتاح الجنة» الذي صنفه بالفارسية، بشكل آخر، ينجم عنه تعطيل العقل. فقال:

ان حضرة واجب الوجود تعالى شأنه لا يدخل تحت أي من العلوم، ولا يمكن أن يدخل حتى في العلم الالهي، لأن موضوع العلم الالهي وكما تقرر، مفهوم الموجود بالمعنى المشهور؛ وقد تبين مما مضى ان واجب الوجود تعالى شأنه خارج عن هذا المفهوم. نعم غاية ما يمكن إثباته في العلم الالهي، اثباته تعالى، حيث يُقال في هذا العلم لا بد من وجود غير الممكن في نفس الامر كي يكون بامكان ممكن

---

(١) القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح د. نجف قلي حبيبي، ج ١، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥٨.

الوجود أن يوجد. ولا يمكن أن يُعلَم شيء آخر أكثر من ذلك، لأنه لا علم أعلى من العلم الالهي كي يمكن تحصيل ما هو اكثر. لذلك اعترف جميع العقلاء والعلماء بل وكافة الانبياء عليهم السلام بعجزهم على صعيد معرفة واجب الوجود تعالى شأنه.

ورغم انهم اثبتوا في الظاهر بعض الصفات لله تعالى، إلّا انهم قالوا في نهاية المطاف ان غاية معرفته، تنزيهه عن جميع الصفات والسمات والرسوم والحدود؛ وقالوا ايضاً ان واجب الوجود تعالى شأنه ذاتٌ فقط هي علّة لجميع الصفات والاوصاف. ويظهر هذا المعنى من أحاديث أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين. والحق هو أن الله تعالى لا يمكن ان يُعرف أكثر من ذلك، وهذه هي غاية المعرفة. ومن فهم هذا القدر، أحسن الفهم. ونِعم هذا الانصاف والادراك[١].

ونلاحظ أن ما نُقِل هنا عن القاضي سعيد لا ينسجم مع رأي اهل المعرفة الصائب، لا سيما حينما عدّ ذات الله علةً للصفات واعتبر ذلك مقتضى ظاهر معنى أحاديث أئمة اهل البيت عليهم السلام.

والعارفون بالحكمة والمنطق يعلمون جيداً أن الصفات ليست معلولة للذات، كما أن علاقة المعلول بالعلة، هي غير علاقة الصفة بالموصوف. ومما يبعث على العجب ان يعتبر القمي هذه الفكرة مقتضى الاحاديث وأرفع انواع المعرفة في التوحيد.

وذهب أبعد من ذلك ايضاً في اتخاذ المواقف غير المتعارفة، فلم ينكر صفات الله فحسب، وانما عدّ اتصافه بالصفات أمراً غير معقول ايضاً. فقال في هذا المجال:

... واجب الوجود تعالى شأنه، ذات فقط، وليس معقولاً وصفه أو الاعتقاد باتصافه بصفات، سواء كانت هذه الصفات عين ذاته أو غير ذاته وهو امر غير ممكن ولا معقول. وهذه هي حقيقة الحال في هذا المقام. وما لجأ اليه الانبياء العظام عليهم السلام وبعض كبار الحكماء في وصف واجب الوجود تعالى شأنه ببعض

---

(١) القاضي سعيد القمي، كليد بهشت (مفتاح الجنة)، تحقيق محمد مشكاة، ص ٦٦ و ٦٧.

الصفات، لقصور ادراك العوام، لا أن بامكان واجب الوجود تعالى شأنه أن يتصف بوصف من الاوصاف... وغرضهم من كل وصف اعتقدوا أن واجب الوجود متصف به، هو انه تعالى شأنه غير متصف بنقيض هذا الوصف. فحينما يقولون انه عالم فهذا يعني انه غير جاهل، وحينما يقولون انه قادر، فهذا يعني انه غير عاجز. ويمكن قياس سائر الاوصاف بهذا المقياس أيضاً. والحاصل هو انها جميعاً ترجع في الحقيقة الى السلب، وليس انه تعالى شأنه متصف بالاوصاف المذكورة[١].

ويتضح لنا من هذه العبارات كيف ينكر القاضي سعيد بصراحة كاملة صفات الله، ويرى لا معقولية اتصافه بأية صفة. وقد نقل على هذا الصعيد حديثاً عن كتاب الكافي كي يكون عبرة وتنبهاً لمخالفيه، ثم قال في ذيل ذلك الحديث: يتضح من هذا الحديث كم كان يتحاشى أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين أن يصف أحد واجب الوجود تعالى شأنه بوصف من الاوصاف. بل انهم كانوا يعتقدون ان واصفي الله يستوجبون نزول البلاء، وكانوا يمنعون من شرف مجالستهم من لا يخالف الواصفين، كما لا يخفى.

وأورد القاضي سعيد في نهاية بحثه جملةً عن خطبة تقول: «... ومن وصفه فقد ألحد فيه». كما نقل جملة اخرى من خطبة اخرى تقول: «وكذلك يوصف ربنا وهو فوق ما يصفه الواصفون». ويضيف بعد ذلك: هكذا يجب ان يُعرف واجب الوجود، ولو ظل أحد في شك وشبهة بعد هذه الشواهد والادلة، فلا يعالجه إلّا الله، لأن عمى القلب لا تدبير له[٢].

وهكذا نرى إنكار سعيد القمي للصفات بشكل عام، وعدّه للاعتقاد بموصوفية الله كفراً وشركاً. وبالرغم من لجوئه الى الآيات والروايات لاثبات ما ذهب اليه، لكن يبدو انه كان واقعاً تحت تأثير تيار فكري ـ فلسفي قبل أي شيء آخر،

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.

يؤمن أتباعه بالتنزيه المحض. والنقطة التي لا بد من الاشارة اليها هي انه ـ وكما ذكرنا ـ يصف القائلين بالصفات بالكفر وعمى القلب، ثم يطلب من الله ان يعالجهم ويشافي مرضهم هذا.

ولا شك في ان الله لا يشافي المرضى إلّا بمقتضى صفة «الشافي»، وسعيد القمي حينما يدعو الله ان يشافي من ينكرون عقيدته انما يتوسل بهذه الصفة ايضاً. وهكذا نرى انه وبالرغم من تحدثه عن إنكار الصفة الالهية، يتوسل باثباتها أيضاً.

ولا شك في ان قضية صفات الباري تعالى وهل هي عين ذاته أو زائدة عليه، من القضايا التي اثير حولها الكثير من الجدل، والتي لها قصة طويلة في تاريخ الكلام والحكمة الاسلامي. إلّا ان موقف سعيد القمي في هذا الصعيد يختلف عما ذهب اليه المفكرون الآخرون.

ورغم أن متكلمي المعتزلة قد سبقوا غيرهم في إنكار الصفات لله، إلّا انهم يعتقدون أن ذات الله تعالى بمثابة النائب المناب لصفاته، ويرون بأن ما نتوقعه من الصفات، بامكاننا أن نجده في الذات. فما نريده من صفة العالم مثلاً، يمكننا ان نجده في ذات الله سبحانه.

ولم يؤمن القاضي سعيد حتى بكلام المعتزلة، واتخذ طريق التطرف والافراط على صعيد انكار الصفات[1]. وهناك بون شاسع من الاختلاف الفكري والفلسفي بينه وبين صدر المتألهين على صعيد الكثير من مبادئ الحكمة المتعالية رغم انه تلميذ تلامذته. وكان أكثر نزعة نحو استاذه الشيخ رجب علي التبريزي وأشدّ تأثراً بأفكاره. ويرى هذا الاخير وعلى العكس من حكماء العصر الصفوي، ان الوجود بين الممكنات مشترك معنوي، وبين الممكن والواجب مشترك لفظي. وأخذ تلميذه القمي بهذه الفكرة ايضاً وعارض نظرية صدر المتألهين القائلة بالاشتراك المعنوي للوجود بين الواجب والممكن. ولم تقتصر معارضته لصدر

---

(١) لمزيد من الاطلاع على آرائه في مجال صفات الله والإشكالات التي يمكن أن تثار عليها، يراجع كتاب «اسماء وصفات الحق» بقلم المؤلف.

المتألهين على هذه القضية الاساسية المهمة فحسب، وانما عارضه ايضاً في قضية مهمة واساسية اخرى وهي إصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث عبّر عن ايمانه باصالة الماهية لا الوجود[1]. والادلة التي ذهب اليها القمي على هذا الصعيد ضعيفة للغاية وليس بامكانها ان تجابه الادلة المحكمة والراسخة التي استدل بها صدر المتألهين على اصالة الوجود. فقد اعتمد القمي في أدلته على الاستعمال العرفي للالفاظ والكلمات، وعدّ وقوع الوجود محمولاً في باب القضايا، دليلاً على تأخره واعتباريته. ولم يلتفت وللاسف الى البراهين القوية التي ابرزها صدر المتألهين على صعيد إصالة الوجود وتجاهلها تماماً.

ويبدو انه لم يقرأ آثار هذا الفيلسوف الكبير لا سيما كتاب «المشاعر»، بالرغم من قربه من زمانه. والدليل على ذلك هو انه ورغم معارضته له في هذه القضية الاساسية المهمة إلّا انه لم يلتفت الى أي من براهينه ولم يشر اليها بشيء.

ورغم هذا يمكن القول بأنه كان دقيق النظر في القضايا الفلسفية، وكان يولي اهتماماً للقضايا الدقيقة منها. كما كان على علم واف بأخبار وأحاديث أهل بيت العصمة ومعرفة ما صحّ منها وما لم يصح. كما كان من بين من سعى للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، وحصل على نقاط حكيمة من مضامين الروايات.

وكان التوفيق بين الدين والفلسفة، من بين القضايا التي طالما تحدث عنها مفكرو العالم الاسلامي، وقد بلغت هذه الدعوة ذروتها بظهور جمعية اخوان الصفا الى الوجود. فقد بذلت هذه الجمعية جهوداً كبيرة من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة، إلّا ان حركتها الفكرية والفلسفية قد توقفت بفعل بعض العلل والعوامل التي لا مجال لذكرها هنا. وازدهرت الدعوة للتوفيق بين الدين والفلسفة من جديد في العصر الصفوي، وحملت لواءها شخصيات عديدة كالقاضي سعيد القمي. فبالرغم من غوره في مضامين الاخبار والروايات في كتابيه «شرح توحيد الصدوق» و«شرح الاربعين»، إلّا انه لم يتردد أبداً عن تناول أدق المسائل العقلية

---

(١) القاضي سعيد، كليد بهشت (مفتاح الجنة)، تحقيق محمد مشكاة، ص ٥٤.

والفلسفية ايضاً. كما بحث في كتابه الآخر المسمى «كليد بهشت» ـ أي مفتاح الجنة ـ القواعد والمسائل الفلسفية. ولا شك في ان من يطلق على كتابه الفلسفي اسم مفتاح الجنة، لا بد وأنه يلمّح الى التوفيق بين الدين والفلسفة، ويشير الى ان بالامكان عن هذا الطريق فتح باب الجنة. وللحقيقة نقول انه قد سعى كثيراً على هذا الطريق وخلّف في آثاره الكثير من النقاط الظريفة والبديعة.

ومن القضايا التي اكد عليها هي ان العقل بصفته الصادر الاول، انما هو كل الاشياء. وقد توسل بالبرهان الاستنتاجي لاثبات ذلك وقال بأنه الوحيد الذي فهم هذا الامر، بينما جهله الآخرون.

والبرهان الذي أقامه يقوم على مقدمتين: الاولى هي ان الله تعالى واحد من جميع الجهات ولا يسري الى ساحته المقدسة أي تعدد في الجهة والحيثية.

والمقدمة الثانية هي ان العقل هو الوحيد الذي يُعد الصادر الاول والتالي للحق تبارك وتعالى.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يُقال لو صدر عن المبدأ الالهي أمر واحد يختلف عن سائر الامور، فلا بد أن تتحقق في المبدأ الالهي خصلة وخصوصية بامكانها تعليل صدور هذا الامر بدون الامور الاخرى. وفي غير هذه الصورة لا بد من مواجهة الترجيح بدون مرجح، وهو أمر باطل بالضرورة.

واذا علمنا بعدم وجود أي تعدد في الجهة والحيثية في المبدأ الالهي، لزم أن يصدر عنه في الدفعة الالهية شيء هو كل الاشياء في ذات الحال. وفي هذه الصورة فقط لا نواجه مشكلة الترجيح بدون مرجح، لأن الامر اذا كان كل الاشياء في عين كونه شيئاً، لا يستلزم مرجحاً خاصاً في المبدأ، ولن يكون هناك معنى للترجيح بدون مرجح.

ونصل بعد هذه المقدمات الى: لما كان العقل هو الصادر الاول طبق رأي الحكماء، فلا بد لنا أن نقبل بأن العقل وفي ذات عقليته، هو كل الاشياء الاخرى

ايضاً[١].

ولا بد من الاشارة الى ان ما ذهب اليه القاضي سعيد على هذا الصعيد، يحظى بأهمية فائقة، لاننا لو سلّمنا بأن العقل هو كل الاشياء في عين كونه عقلاً، لتغيرت نظرتنا الى عالم الوجود، ولرأينا حركة الامور في صورة اخرى.

ونحن لا نزعم ان كلام القاضي سعيد شبيه بنظرية الفيلسوف الالماني الشهير هيغل، للاختلاف الكامل بين الاجواء الفكرية لهذين المفكرين. غير ان ما ذهب اليه القاضي سعيد على صعيد العقل هو بالشكل الذي يمكن ان نشاهد من خلال هيمنة هذا الموجود المجرد اللطيف على الوجود بأسره.

رأي القاضي سعيد الخاص في إبطال التسلسل

اعتمد الحكماء شرطين اساسيين في استحالة التسلسل وبطلانه احدهما ترتب الامور على بعضها، والثاني المعيّة في الوجود. ولهذا لا يرون بطلان ولا استحالة وجود النفوس غير المتناهية، لأن النفوس غير المتناهية، ليست مترتبة على بعضها، وحينما لا يوجد الترتب، لا يبطل التسلسل. وقد طرح القاضي سعيد رأياً أبطل فيه التسلسل بدون شرط الاجتماع في الوجود، بل وحتى بدون شرط الترتب. وأقام كلامه في استدلاله على مقدمتين:

الاولى: ان كل ما هو غير متناه في الخارج لا يمكن أن يضاف اليه شيء بحكم انه غير متناه، ولان إمكان الاضافة لا ينسجم مع اللاتناهي.

الثانية: قيل ان من الخواص الذاتية لكل مقدار أو كمية هي امكانية اضافة شيء اليها دائماً، ولهذا لا يلاحظ تفاوت بين الكمية المتصلة كالمقدار، والكمية المنفصلة كالعدد، لأن المقدار والعدد لا يصلان الى مرتبة لا يمكن أن يضاف اليها شيء.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يمكن القول متى ما وُجِد ـ على سبيل فرض المحال

---

(١) القاضي سعيد، شرح الاربعين، ص ١٠١.

ـ مقدار أو عدد غير متناه، فلا يمكن أن يضاف اليه شيء آخر. إلّا اننا نعلم من جهة اخرى ان امكان الاضافة، من الخواص الذاتية للمقدار والعدد. ومن هنا يُعد فرض سلسلة غير متناهية في عالم الخارج، بمعنى وجود شيء بدون خاصيته الذاتية. هذا في حين نعلم بتعذر وجود شيء بدون خاصيته الذاتية. لهذا لا بد لنا من الاذعان باستحالة وجود المقدار غير المتناهي في الخارج سواء كان متصلاً أو منفصلاً.

ويرى القاضي سعيد ان استدلاله هذا، أفضل استدلال على بطلان وجود المقدار غير المتناهي في الخارج، ويرى أن ما أبداه الحكماء على هذا الصعيد، يُعد نوعاً من التكلف. وقد أشار الى البرهان السلّمي والبرهان التطبيقي في باب امتناع البُعد غير المتناهي والتسلسل، وعدّهما برهانين ضعيفين[١].

والحقيقة هي ان استدلال القاضي سعيد بشأن استحالة المقدار غير المتناهي، لا يخلو من مناقشة. لكنه يبقى يستحق الثناء والتقدير لأنه استطاع أن ينظر الى هذه القضية نظرة جديدة، ويتحدث حولها بحديث جديد.

رأي القاضي سعيد في علم النفس بالاشياء

المطلعون على القضايا الفلسفية يعلمون أن هناك آراء عديدة ومتباينة على صعيد علم النفس بالاشياء. والرأي الشهير والمتعارف هو تحقق علم النفس بالاشياء الخارجية، عن طريق حصول الصور المرتسمة في نفس الانسان. وعارض القاضي سعيد هذا الرأي وأثار حوله عدداً من الاشكالات والانتقادات، وقال:

لو كان علم النفس بالموجودات يتم بسبب حصول صور الموجودات كما هو مشهور، لحدثت هذه الصور في النفس بالضرورة، لأن جميع علوم النفس، علوم تحصيلية لا غريزية وذاتية. ومتى ما حدثت الصور العلمية في النفس، فكل

---

(١) القاضي سعيد، كليد بهشت، ص ٤٩.

حادث ـ كما هو ثابت في مكانه ـ مسبوق بمادة ومدة. أي لا بد من وجود مادة تتحرك في الزمان كي يكون بامكانها قبول حصول تلك الصورة. ولما كانت النفس الانسانية مجردة، فلا يمكن لاي من تلك الامور ان ترتسم فيها. وهذا يعني ان علم النفس بالاشياء لا يتحقق بواسطة حصول صور الاشياء في النفس. وهو المطلوب.

والوجه الثاني هو اذا تحقق علم النفس بالاشياء عن طريق حصول الصورة، نقول ان الصورة العلمية لكل شيء يجب ان تكون من نوع ذلك الشيء كي يمكنها ان تكشف عنه. فنحن اذا ما اردنا مثلاً أن نعرف الفرس فلا يمكننا ان نعرفه بصورة الانسان، وانما يجب ان يكون بصورة الفرس كي تحصل المعرفة بحال الفرس. وعلى صعيد آخر ثبت أن الصورة العلمية يجب أن تكون من نوع ذي الصورة. واذا كانت الصورة من نوع ذي الصورة، يلزم أن تكون النفس عند العلم بالنار من سنخ النار، لأن الصورة النوعية للنار قد تحققت فيها، وهذا محال، كما لا يخفى.

والوجه الثالث هو لو تحقق علم النفس بواسطة الصورة الحاصلة فيها، لزم عدم تحقق العلم بالصور المادية للنفس، لأن الصورة العلمية ـ وكما قلنا ـ يجب أن تكون من نوع ذي الصورة. ولما كانت انواع الصور المادية، بحاجة الى المادة بالذات، فلا تتحقق بدون المادة في أي مكان، و إلّا لما كانت من نوعها. وحينما لا تتحقق بدون المادة، كان من المحال حصولها في النفس التي هي جوهر مجرد.

وتحدث القاضي سعيد في هامش كتاب «كليد بهشت» عن وجه آخر من وجوه امتناع حصول الصور في النفس، أعتقد انه ليس أضعف من الوجوه الثلاثة المذكورة. فهو يقول: لو افترضنا حدوث الصور العلمية في النفس، فلا بد أن نواجه اشكالاً آخر وهو أن جميع الصور العلمية تكون واجبة الزوال، لأن كل حادث، فاسد؛ وهذه قاعدة تمت البرهنة عليها. ولا شك في أن زوال الصور العلمية من النفس يستلزم عدم ديمومة السعادة الانسانية وكمالات العالم الآخر

للانسان، وهذا ما يخالف اجماع أهل الحقائق والشرائع[1].

والقاضي سعيد لا يرفض القول بالعلم الحصولي فحسب، وانما يرفض القول بالعلم الحضوري ايضاً كما هو متعارف لدى بعض الحكماء. فهو يرى ان العلم، يعني وقوع بصر العقل على طبائع الاشياء الخارجية؛ وحضور الاشياء للانسان بمعنى ظهورها للنفس العاقلة. ويعتقد ان حضور الاشياء عند النفس، شبيه بحضور المعلول لدى العلة.

وهو متأثر ولا شك في رأيه هذا بالروايات والاحاديث، وانتزع فكرته تلك من مضمونها وفحواها. ورغم هذا لا يبدو توضيحه كافياً في هذا المضمار، ولم يستطع ان يوضح بشكل واف طبيعة حضور الاشياء الخارجية وظهورها في النفس. فهو حينما يشبّه حضور الاشياء الخارجية لدى النفس بحضور المعلول لدى العلة، فهذا يعني انه يقول بنوع من الخلّاقية للنفس. واذا كان هذا الكلام صحيحاً، فلا بد ان نواجه السؤال التالي: كيف يمكن للنفس ابداع المخلوقات واختلاقها؟ وهل ينسجم أساساً القول بالعلم الحضوري مع القول بخلاقية النفس وابداعها، ام ان احدهما يتناقض مع الآخر؟

ولا تلاحظ في آثار القاضي سعيد اجابة على هذا السؤال. وقد استطاع ان يتوصل الى بعض الحقائق الظريفة من خلال انسه بالروايات ودقة نظره الخاصة في مضامينها، إلّا انه كان يحجم في بعض الاحيان عن توضيحها وتفسيرها. وقد قال في كتابه «شرح الاربعين»: تبين لي من خلال دراسة الروايات ان العلم من صفات العقل، والمشيئة من صفات النفس، وبالتالي الارادة من صفات الطبيعة الكلية التي عُهِد اليها بتدبير الامور.

ولا شك في أن ما أشار اليه هنا، يتميز بالدقة ويحظى بالاهتمام، إلّا انه لم يقدم كلاماً مقنعاً لتوضيح طبيعة العلاقة بين العقل والمشيئة والارادة. وعبر عن اعتقاده في موضع آخر من الكتاب ان المشيئة والارادة، من صفات الفعل، وقال بأن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٩.

الفعل شيء لا يتحقق إلّا على صعيد الاجسام. وقال بصراحة: ان الارادة والمشيئة وكل ما يتصل بهاتين الصفتين، لا تظهر فوق عالم الاجسام. وقد طرح هذه الفكرة كسرّ أوكل الكشف عنه الى موضع آخر وفرصة اخرى[١]. وما يمكن أن يُستتشف من كلامه بشكل مجمل هو أن هناك تبايناً بين ما يعتقد انه جسم وبين ما يقوله الآخرون عن الجسم.

ويرى طبقاً لتفسيره لحديث وارد عن الامام جعفر الصادقعليه السلام ان العرش الالهي «جسم مرسل»، ويعتقد ان الجسم غير قابل للادراك عن طريق الحواس الظاهرية والباطنية للانسان. ويرى ان ما يُدرك من الجسم بالحس والخيال، ليس سوى أعراض الجسم. فالجسم من وجهة نظره أمر معقول وعظيم لا يحظى بادراكه إلّا النزر اليسير من الناس.

ونراه ينتقد اولئك الذين يعتبرون الجسم أدنى مراتب الموجودات ويرى ان رأيهم هذا ناجم عن سوء الفهم. فالجسم عنده مظهر الانوار الالهية والجواهر العقلية وعرش الرحمن. وقد استعان بأبيات للشيخ فريد الدين العطار لاثبات ما ذهب اليه، ومضمونها:

أُفضي اليك بحديث واضح عن حشرك
لا أتحدث به من نفسي، فاسمعهُ
إعلم ان جسمك بأسره ذو معنى
وسينكشف هذا الجسم هناك عن الدِّين
وحينما يتحطّم قيد الروح
يتحول الجسم بأسره الى روح
هذا الجسم نفسه، إلّا انه متألّق
وعند العصيان، كاسف

(١) شرح الاربعين، ص ١٠٢، ١٦٣ و ١٦٥.

ويتجلّى الباطن بأسره

ولا شك ان هذا المراد بتُبلى السرائر

وانطلاقاً مما سبق يمكن ان نقول باقتراب آراء القاضي سعيد القمي في مجال حقيقة الجسم وكيفية المعاد من رأي صدر المتألهين الشيرازي، رغم اختلافه عنه في نوع الاستدلال وكيفية الدخول الى المبحث والخروج منه. ويؤمن القاضي سعيد بحقيقة ملكوتية لكل أمر من الامور الجسمانية في هذا العرش، ويعتبر العرش الالهي ملكوتاً لعالم الاجسام. وقد دفعه نمطه الفكري هذا للنزعة نحو الافكار الافلاطونية وتحدثه عن البعد المجرد. كما ان تأمله في البعد وحقيقة الجسم قد أماط له اللثام عن نقطة لم تُستعرض في آثار سائر المفكرين. فهو يقول: «ان الصادر الاول والذي هو «نَفَس الرحمن»، جوهر مرسل ومحرر يستقبل بالفيض المقدس كافة الصور المجردة والمادية. والحقيقة المحمدية والتي تسمى بالعقل الاول، تُعد أول صورة مُستقبَلة»[١].

وقد أطلق على هذا الجوهر اسم «مكان الأمكنة» والذي هو بمثابة «البعد المطلق». ولم يؤمن القاضي سعيد بوجود ملكوت الجسم والبعد المجرد فحسب، وانما يؤمن بملكوت الزمان أيضاً ويتحدث عن درجاته وطبقاته المتفاوتة. ويقسّم الزمان الى ثلاثة أقسام: كثيف، ولطيف، وألطف. والزمان الكثيف عبارة عن زمان الموجودات المادية والذي يُعد مدة الحركات الحسية. والزمان اللطيف عبارة عن مدة حركة الموجودات الروحانية التي تدبّر العالم الجسماني. والزمان الألطف عبارة عن زمان الارواح العالية والانوار القدسية التي تتحقق فيها كافة امور الدنيا والآخرة.

ويرى ان تقسيمه للزمان ينطبق مع تقسيم الحكماء، مع اشارته الى اجزاء الوقت الثلاثة وهي: الزمان، والدهر، والسرمد. ويرى الحكماء ان الزمان عبارة عن نسبة الامر المتغير الى امر متغير آخر، والدهر عبارة عن نسبة المتغير الى

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ١٣٢.

الثابت، والسرمد عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت.

وكما تُقسّم العوالم الى ثلاثة، وكما ان العالم الاعلى يشتمل على كل ما في العالم الذي هو ادنى منه، كذلك الزمان يقسّم الى ثلاث مراتب، كل مرتبة فيه توازي وتناسب العالم الذي يماثلها. وقد تمسك القاضي سعيد في هذا التقسيم بحديث نبوي جاء فيه: «ولكل مَثل مثال»[1]. وقد سبق ان تحدثنا عن المثل والمثال والاختلاف بينهما.

وعلى ضوء ما ذكره هذا الحكيم الالهي على صعيد العلاقة بين العوالم، لا يوجد أي خلاء وفاصل في عالم الوجود، وينتهي العالم الادنى بظهور العالم الاعلى منه. وقال ايضاً: تبدأ آخرة كل انسان بانتهاء دنياه، وحينئذ يتضح باطن الامور. كما تحدث عن الجنة والنار وأشار الى العديد من الامور الظريفة والبديعة على هذا الصعيد. ويرى ان الالتفات الى غير الله تعالى، جهنم، والالتفات اليه، جنة. وأورد حديثاً عن الامام ابي عبد الله عليه السلام يقول: «ان الله تبارك وتعالى حرّم أجساد الموحدين على النار».

وقال في شرح هذا الحديث: ان النار قد خُلِقت من غضب الله، كما ان الله ينظر الى باطن الانسان اولاً. ولهذا يُعد باطن الانسان مصدر ظهور النار. واذا كان الانسان مؤمناً وموحداً بحسب باطنه، فلن يكون في باطنه محل لظهور النار. كما يستشف القاضي سعيد من الروايات والاحاديث وجود الترقيات غير المتناهية في عالم الآخرة، مستعيناً بالرحمة الالهية الواسعة لاثبات ما ذهب اليه[2]، رغم ان استدلاله الفلسفي بهذا الشأن ضعيف وغير مقنع.

وتحدث هذا الحكيم الالهي عن جنة المعقول وجنة المحسوس[3]. وميّز بين «الوقت» و«الزمان» وقال بأن الزمان عبارة عن ظرف وجود الشيء. في حين أن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٤.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٣٢.

الوقت عبارة عن الحال أو العالم الذي يقع فيه الانسان، سواء كان حال جهل أو حال علم ومعرفة: «اعلم ان الوقت هو ما انت فيه من حالك، من جهل أو معرفة، ومن سيئة أو حسنة»[١].

فالوقت ـ وكما نلاحظ في هذه العبارة ـ يختلف عن الزمان. واوقات الانسان تكشف عن حالاته النفسية وعوالمه الباطنية. وتحدث عرفاء الاسلام كثيراً عن معنى الوقت. ويشير بيت المولوي البلخي الى ذلك:

الصوفي هو ابن الوقت ايها الرفيق

فقول الغد، ليس من شرط الطريق

وكلنا نعلم ان الاعيان الثابتة، من القضايا المفروغ منها لدى العرفاء. كما ضمّ صدر المتألهين صوته الى صوتهم في هذا المجال وتحدث عن الاعيان الثابتة. غير ان القاضي سعيداً كان من بين من نظروا الى هذه المسألة بعين الشك ووجه الانتقاد اللاذع والكلمات المشينة الى القائلين بها. فهو يرى ان فعل الله تعالى هو الابداع والخلق، ولم يُسبق هذا الابداع والخلق بالعين الثابتة والصورة العلمية، لأن الصورة العلمية اما أن تكون من ذات الحق فتتحقق في ذات الحق، أو تكون صورة للاشياء فتحضر كأعيان ثابتة عند الحق تبارك وتعالى.

ويقول القاضي سعيد: يلزم في الفرض الاول ان يكون الله تبارك وتعالى ـ كبسيط محض ـ فاعلاً وقابلاً في وقت واحد، وهذا باطل ومحال بالضرورة. ويلزم في الفرض الثاني أن يكون علم الله أمراً حادثاً، لأن علمه في هذا الفرض يتوقف على حضور الاعيان الثابتة، وهو باطل بالضرورة ايضاً.

وصفوة كلامه هي ان فعل الله هو الابداع والايجاد. وينشأ هذا الايجاد عن سلسلة من الاصول الازلية. ولهذا لا يمكن أن تكون الاعيان الثابتة منشأ فعل الله تعالى.

ويتمسك خلال كلامه هذا بجملة عن حديث تقول: «انه تعالى ابتدع ما خلق

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٥٩٧.

على غير مثال سبق». وخلاصة ما ذهب اليه بهذا الصدد نجده في عبارته التالية: «ان الابداع والخلق ليس على ان للاشياء مثالاً قبل الوجود الابداعي كما يقول أهل الجهل من ثبوت المعدومات أو الاعيان الثابتة أو الصور العلمية، اذ على هذه الاقوال يلزم أن يكون مع الله شيء في أزليته. وقد سبق انه متوحد بالازلية»[١].

ويبدو انه لم يبلغ عمق كلام العرفاء بهذا الصدد وأخطأ خطأ فاحشاً في فهم معنى الاعيان الثابتة. ولا بد من البحث عن مصدر هذا الخطأ في مبادئه الفكرية والفلسفية. فهو يرفض الاشتراك المعنوي للوجود، كما انه ورغم تأكيده على التباين بين الخالق والمخلوق، يبادر الى انكار صفات الله تعالى. فهو يقول بصراحة ان الله ليس عالماً بعلم ولا قادراً بقدرة، كما لا يجيز اطلاق الموجودية عليه: «فلا يصح أن يُقال انه تعالى موجود بالوجود العام، أي بأن يصدق عليه هذا الوجود ويكون هو تعالى مصداقاً له»[٢].

ولا شك في ان من يفكر مثل هذا التفكير، فلا بد أن يجابه مشكلة في فهم معنى الاعيان الثابتة. وقد أصرّ القاضي سعيد على انكار الاعيان الثابتة بايحاء من هذه الاصول التي كان عليها.

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٢، ٢١٠ و ٢١٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٢.

الشيخ أحمد الإحسائي في دور الامام فخر الدين الرازي

يرى أهل التحقيق ان الوقائع والحوادث التاريخية غير قابلة للتكرار أبداً. ويصدق هذا الكلام من وجهة نظر المتألهين، لأن التاريخ مظهر تجلي ارادة الله، ولا تكرار في تجلي الباري. ورغم هذا قد تقع بعض الوقائع في التاريخ، شبيهة ببعض الوقائع والاحداث السابقة.

ولا يخفى على أحد ان الشيخ أحمد الاحسائي، أحد الوجوه البارزة في عالم التشيع، وقد بذل الجهود المضنية في دراسة واستيعاب أخبار وأحاديث أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام.

وعلى صعيد آخر يُعد الامام فخر الدين الرازي أحد المفكرين الاشاعرة المعروفين، والذي صنف العديد من الآثار العلمية للبرهنة على عقيدته. ومن هنا لا نلاحظ وجود شبه مهم بين هذين المفكرين من حيث المسلك ونمط التفكير. غير ان هذا التباين بين الاثنين لم يحل دون وجود شبه وتناسب بينهما على صعيد آخر.

المطلعون على تاريخ الفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان الامام فخر الدين الرازي قد كتب على كتاب ابن سينا المعروف «الاشارات والتنبيهات» شرحاً مفصلاً. غير ان هذا الشرح من وجهة نظر بعض الفضلاء بمثابة جرح على هذا

الكتاب وليس شرحاً. فالشارح وبدلاً من ان يلجأ الى شرح الكتاب وتوضيحه وتقريبه الى الاذهان، انبرى الى توجيه الانتقادات وإثارة الاشكالات عليه ما استطاع الى ذلك سبيلاً. وقد وجّه في الحقيقة من خلاله اعنف الضربات لهيكلية فلسفة ابن سينا.

وبرهن الفخر الرازي من خلال تأليف كتاب «المباحث المشرقية» على قابليته على عرض المسائل الفلسفية وفهمها. إلّا انه في الواقع متكلم أشعري قبل أن يكون فيلسوفاً وقد ظل وفياً لمسلكه الاشعري. ولهذا نراه يتحدث دائماً من موقع المفكر الاشعري، وبذَل كل ما في وسعه لنقد الفلسفة المشائية وتوجيه الانتقاد لابن سينا.

وليس من العبث أن نقول بأن شرح الامام الرازي على كتاب اشارات ابن سينا، انما هو اعظم نقد كُتب حتى اليوم لفلسفة هذا الفيلسوف الكبير. وما قام به الامام الرازي في عصره ومبادرته الى جرح فلسفة ابن سينا بدلاً من شرح كتابه، قد حذا حذوه بعد الرازي بقرون الشيخ احمد الاحسائي خلال شرحه لاحد آثار صدر المتألهين الشيرازي. وتحظى الرسالة «العرشية» بأهمية خاصة من بين آثار صدر المتألهين العديدة لانها قدّمت خلاصة لافكار هذا الفيلسوف المتأله. وانبرى الشيخ أحمد الاحسائي ونزولاً عند رغبة آخوند ملا مشهد الشبستري ـ كما يقول ـ لكتابة شرح على هذه الرسالة أتمّه بمدينة كرمانشاه في عام ١٢٣٦ وفي الساعة السابعة والنصف من ليلة الاربعاء السابع والعشرين من ربيع المولود. وقد كُتب هذا الكتاب بالاسلوب المتداول في تلك الفترة، فعُبِّر فيه عن كلام المصنف بكلمة «قال» وعن كلام الشارح بكلمة «أقول». وبدأ الشيخ الاحسائي بتوجيه النقد منذ بداية الكتاب وأثار الاشكال على عبارات صدر المتألهين التي وردت في خطبة الكتاب والتي عبّر فيها عن حمده لله وثنائه عليه.

ويقول الاحسائي ان كلام الفلاسفة وأهل البحث لا ينسجم مع قواعد الدين، إلّا ان ما اورده صدر المتألهين في آثاره، أقبح من كلام الفلاسفة وأهل البحث

بكثير، لأنه يزعم ان ما يقوله هو ذات ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت الطاهرون عليهم السلام[1]. ولا يخالف كلام الشيخ أحمد الاحسائي الحقيقة، إلّا ان وصفه لكلام صدر المتألهين بأنه اقبح من كلام سائر الفلاسفة المسلمين، أمر يستحق التأمل.

ولا يخالف كلام الاحسائي الحقيقة من حيث ان صدر المتألهين قد بذل الجهود الكبيرة على طريق التوفيق بين العقل والنقل، ويعتقد بعدم تعارض الحكمة المتعالية مع الدين الاسلامي والشرع الالهي قط. غير ان الذي يدعو الى النظر بشك وتأمل الى الشق الثاني من كلام الاحسائي هو ان سائر الفلاسفة المسلمين متفقون مع صدر المتألهين ويعبّرون عن قناعتهم في عدم تعارض فلسفتهم مع الدين.

فابن سينا كفيلسوف مسلم، لا يعتقد ان فلسفته تعارض الدين الاسلامي المقدس قط. ويتفق معه في هذا الرأي سلفه ابو نصر الفارابي والحكماء الذين تلوه كالشيخ شهاب الدين السهروردي، ويؤكد جميعهم على الانسجام بين العقل والنقل. لهذا لا يقوم كلام الاحسائي على أي أساس رصين في وصفه لكلام صدر المتألهين بأنه اقبح من كلام سائر الفلاسفة.

تجدر الاشارة الى وجود تفاوت مهم وأساسي بين صدر المتألهين وسائر كبار الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ويتمثل في قلة اهتمام هؤلاء الفلاسفة بروايات أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام، في حين فتح اهتمام صدر المتألهين بهذه الروايات افقاً جديداً يمكن مشاهدة الكثير من الحقائق فيه.

ويبدو ان هذا الاهتمام الدقيق والعميق الذي أبداه صدر المتألهين نحو الروايات والاحاديث هو الذي أثار غضب الشيخ أحمد الاحسائي. فالشيخ الاحسائي يزعم انه من بين من يحيط بروايات اهل البيت عليهم السلام ويتبحر فيها، وانه افضل من غيره في فهم معانيها. ويحبّذ أن يُعرف كعالم اخباري بارز وفقيه لا كفيلسوف

---

(١) الشيخ احمد الاحسائي، شرح عرشية ملا صدرا، طبعة حجرية.

حكيم.

وعدّ صاحب كتاب «روضات الجنات»، الاحسائي في عداد الحكماء المتألهين والفلاسفة في عصره[1]، ويرى انه لا مثيل له في الفهم، والمعرفة، وحسن السليقة في زمانه. كما اشار الى آثاره ومصنفاته في مختلف العلوم، ونسب اليه ما يقرب من مائة كتاب ورسالة كتبها في الاجابة على مختلف المسائل.

ولسنا في معرض الحديث عن كتبه ورسائله العديدة التي صنفها في مختلف الحقول، ونوكل مهمة تقييمها الى المتخصصين في هذه الحقول. غير ان الكتب والرسائل ذات الصلة بالحقل الفلسفي، تتميز بالضعف والهشاشة، وتبرهن على قلّة معرفة الشيخ بهذا الحقل المعرفي. ومما يثير الاستغراب والعجب هو كيف سمح لنفسه ان يجابه على صعيد الفلسفة والحكمة وبيضاعته المزجاة شخصية متألقة مثل صدر المتألهين المعروف بأفكاره الراقية المتطورة؟! صحيح أن الامام فخر الدين الرازي قد جابه قبل قرون من ذلك شخصيةً فلسفية مثل الشيخ الرئيس ابن سينا، غير ان الرازي كانت لديه الامكانات والوسائل اللازمة لهذه المجابهة. ففضلاً عن براعته في الفلسفة والعلوم العقلية، كان يتميز بالقدرة على التشكيك وايجاد الشبهة في مسلّمات الخصم بشكل لا نظير له. بينما لم يكن الشيخ أحمد الاحسائي على معرفة ذات بال بالفلسفة، كما لم يتميز بالقابلية على التشكيك وايجاد الشبهة. والشيء الوحيد الذي حرّضه على اقتحام هذا الميدان نوع من الجرأة التي تمكن من خلالها ان يلعب دور الامام الفخر الرازي، لكن ليس مع ابن سينا، وانما مع صدر المتألهين.

والمطلعون على مختلف الفرق والمدارس الفكرية في العالم الاسلامي يعلمون جيداً ان الاشاعرة قد وقفوا في الصف الاول خلال التعامل العدائي مع الافكار الفلسفية والحرب التي شُنّت على الفلاسفة. وكان الاشاعرة قد خاضوا الحرب في بداية الامر مع المعتزلة، إلّا انهم وجهوا سهامهم نحو الفلاسفة بعد اندحار المعتزلة

(١) روضات الجنات، الخوانساري، ج ١، ص ٩٠ و ٩١.

وانقراضهم في عهد المتوكل العباسي.

ولا يقتصر العداء الاشعري للفلاسفة على أبي احمد الغزالي والامام فخر الدين الرازي، وانما استمر هذا النزاع طوال تاريخ الثقافة الاسلامية، وامتد الى سائر أرجاء العالم الاسلامي.

واكتفى مؤرخو الفلسفة الاسلامية بالاشارة الى النزاع بين اشهر أشاعرة اهل السنة والفلاسفة، في حين ان هذا النزاع قد امتد الى عالم التشيع ايضاً، وانبرى الكثير من علماء الشيعة لمجابهة الفلاسفة بشكل عنيف. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: هل مناهضة علماء الشيعة للفلاسفة ذات صفة مذهبية منسجمة كما هو الحال في المناهضة الاشعرية، ام انها تعتمد على ذوق الشخصيات المخالفة وخصوصياتها الفكرية وأخلاقها الشخصية؟

ولا شك في تباين المواقف التي اتخذها علماء الشيعة ازاء الفلاسفة، ولا يمكن لاحد أن يزعم قط ان عالماً شيعياً ما قد عارض الافكار الفلسفية من حيث هو عالم شيعي. فنحن نعرف بين الفقهاء وعلماء علم الاصول شخصيات مستأنسة بالفلاسفة وناهلة من أفكارهم، رغم وجود شخصيات ايضاً شديدة العداء لهم ولا تؤمن بالافكار الفلسفية قط. وهذا يعني ان معارضة علماء الشيعة للفلاسفة ليست ذات صبغة مذهبية أو مشربية، وانما ذات صلة بالنمط الفكري للشخص وذوقه الشخصي.

ورغم هذا يجب أن لا يعزب عن البال أن الطريقة الاخبارية قد ظهرت الى الوجود في الوسط الشيعي كمشرب قائم بذاته، بحيث كانت معارضة هذه الفرقة للفلاسفة شبيهة بمعارضة الاشاعرة لها.

ويعتقد مؤلف كتاب «روضات الجنات» ان علماء الشيعة الاخبارية قد وقعوا تحت تأثير الاشاعرة وأخذوا اصول افكارهم عنهم. وتحدث عن الشيخ عبد الله السماهيجي كاخباري متعصب جداً، وانبرى لدراسة كتابه المسمى «منية الممارسين». وقد بحث الشيخ السماهيجي في هذا الكتاب التفاوت بين المجتهدين

والإخباريين وذكر ان هناك ٤٠ نقطة اختلاف بين الجانبين.

وبعد استعراض صاحب كتاب «روضات الجنات» لمجموع التفاوت والاختلاف بين المجتهد والاخباري، أكد على ان ما يميز الاخباري عن سائر علماء الشيعة هو ذلك الشيء الذي أخذه عن الاشاعرة[١].

وسواء كان صاحب روضات الجنات مقبولاً من قبل أهل النظر ام لا، إلّا ان هناك حقيقة لا يمكن الشك فيها وهي قلما يوجد بين علماء الاخبارية من هو على علاقة جيدة بالفلاسفة والافكار الفلسفية. واذا اعتبرنا ملا محسن الفيض الكاشاني اخبارياً، فلا بد من الاعتراف بأنه ليس سوى استثناء فحسب، وظهور الاستثناء لا يخل بالقاعدة.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن أن نقول بأن علماء الاخبارية قد لعبوا في العالم الشيعي نفس الدور الذي لعبه علماء الاشعرية ازاء الافكار الفلسفية. ونحن لا نزعم ان الشيخ أحمد الاحسائي اخباري بالمعنى المتداول لهذه الكلمة، إلّا انه قريب جداً من العلماء الاخباريين من حيث النمط الفكري واسلوب التفكير. ولا شك في ان له بعض الآراء والمواقف التي تتعارض مع آراء وعقائد علماء الاخبارية، مثل اعتقاده بعدم قطعية صدور كتب الحديث الاربعة. وله رسالة في باب جواز تقليد غير الاعلم، ويميل رأيه نحو حجية الاجماع والشهرة[٢]. واذا كان يتحدث أحياناً خلافاً لعلماء الاخبارية على صعيد القضايا الفقهية وفروع الاحكام، فانه يفكر وفق اسلوب أهل الحديث على صعيد الاصول الاسلامية وما يرتبط بها. والجدير بالذكر ان الفكر الاخباري اذا عُدّ ذا خطورة كتيار فكري على الفقه وفروع الاحكام، فهو أكثر خطورة بكثير على اصول العقائد الدينية.

ومن الاضرار الخطيرة التي لا بد وأن تنعكس عن تفاقم الحركة الاخبارية على المجتمع الاسلامي هو الجمود الفكري واغلاق باب التفكير والاجتهاد. وقد

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٩١.

بلغ الجمود الفكري عند بعض الاخباريين درجة من الشدة بحيث قالوا: من لم يأخذ بخبر الواحد، كان من اهل البدعة والكفر(١). وأدرك علماء علم اصول الفقه وكبار الفقهاء خطر هذا الجمود الفكري، فانبروا للتصدي للتيار الاخباري. ويتميز الصراع بين علماء علم اصول الفقه وعلماء الاخبارية بخلفية طويلة، وانعكس في آثار الجانبين.

ولسنا بصدد بحث هذا الصراع ودراسته، لكن لا بد من التأكيد على ان معارضة علماء علم اصول الفقه للعلماء الاخباريين، ذات صلة فقط بالقضايا التي تترك آثاراً على الفقه، في حين ان الجمود الفكري لعلماء الاخبارية حينما يسري الى اصول العقائد، يشكل خطراً كبيراً وفادحاً بحيث لا يبلغ خطورته أي خطر آخر. وتنشأ مشكلة شخصيات مثل صدر المتألهين الشيرازي مع علماء الظاهر وأهل الجمود من هذه النقطة بالذات، كما تتصل حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي بهذه الصراعات أيضاً.

وسبق أن ذكرنا ان صدر المتألهين الشيرازي، كان من بين الفلاسفة الذين اولوا اهتماماً لروايات أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام وتأملوا فيها، فحصل من خلال هذا الافق المفتوح والفضاء المعنوي على الكثير من الحقائق. وكان هذا الحكيم المتأله على علم بأهمية عمله، ويعلم جيداً ان ما حصل عليه عن طريق التأمل في الروايات والاحاديث، لا يمكن الحصول عليه عن أي طريق آخر. وقد اعلن في مطلع رسالته «العرشية» عن هذه الحقيقة بصراحة، فوصف ما حصل عليه قائلاً: «... بل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة، من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين»(٢).

وقد وضع الشيخ أحمد الاحسائي اصبعه على كلام صدر المتألهين هذا، اعتقاداً

---

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٣٨.

(٢) صدر المتألهين، العرشية، طبعة حجرية، ص ٢.

منه ان ما يقوله لا ينسجم مع كلمات الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام. وعدّ الاحسائي كلام هذا الحكيم المتأله، أقبح الكلام ووصفه بأنه باطل ولا أساس له من الصحة. ويرى لو ان صدر المتألهين قد اقتبس كلامه من مشكاة الولاية والنبوة، فكيف يمكنه أن يقبل بوجود السنخية بين وجود الخالق والمخلوق؟

ويعتقد الاحسائي ان القول بالسنخية بين الخالق والمخلوق، كفر وزندقة، وأمرٌ مرفوض في مذهب أهل البيت عليهم السلام. كما أشار الى رأيين آخرين لصدر المتألهين وعدهما كفراً والحاداً ايضاً وهما:

١ ـ بسيط الحقيقة، كل الاشياء وليس بواحد منها.

٢ ـ معطي الشيء لا يكون فاقداً له في ذاته ولا في ملكه[1].

وهكذا نرى ان الشيخ الاحسائي يعتبر ثلاثة من المبادئ والاصول الاساسية في فلسفة صدر المتألهين، كفراً والحاداً، ويعدها متعارضة مع مدرسة أهل البيت؛ في حين انّ الاشتراك المعنوي للوجود والسنخية بين مراتب الوجود قد ثبتا بالأدلة والبراهين العقلية، وليست متعارضة مع مقتضى الروايات والأخبار.

وينطبق هذا الأمر على مبدأ «بسيط الحقيقة»، لوجود البراهين القوية والمحكمة على اثباته. كما انّ القاعدة او المبدأ الثالث أي «معطي الشيء ليس فاقده»، يحظى هو الآخر بالرصانة والاعتبار، ويأخذ به العقل السليم بسهولة، اذ انّ المعطي ليس بامكانه أن يعطي شيئاً لا يملكه.

وتحدثتُ في كتاب آخر يحمل عنوان «القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة الاسلامية» حول هذه القواعد، واستعرضتُ براهين اثباتها بشكل مفصل، ولا ضرورة لتكرارها هنا، سوى التأكيد على انها منسجمة ايضاً مع مضمون الاحاديث والروايات.

وسبق ان ذكرنا أنّ صدر المتألهين قد قال بأنه قد توصل الى هذه المبادئ والاصول عن طريق التأمل في الروايات والاحاديث. وقد زعم الشيخ أحمد

---

(١) الشيخ احمد الاحسائي، شرح العرشية، طبعة حجرية.

الاحسائي في مقابل ذلك انّ هذه المبادئ كفر والحاد وتتعارض مع مقتضى الروايات. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: هل انّ هذه المبادئ متعارضة مع مقتضى الروايات حقاً، ام ان فهم الشيخ الاحسائي لمضمونها متعارض مع مقتضاها؟

ليس بامكان أحد ان يزعم انّ هذه المبادئ الفلسفية تتعارض مع مقتضى الروايات والاحاديث، لأن صدر المتألهين واولئك الذين يفكرون مثل تفكيره قد رجعوا الى هذه الروايات ولم يجدوا تعارضاً بينها وبين هذه المبادئ. ولهذا لابد من القول انّ هذه المبادئ الفلسفية تتعارض مع مقتضى ما ادركه الاحسائي وأمثاله من هذه الروايات. ولابد من القول ايضاً أنّ الاحسائي وكافة اولئك الذين يفكرون مثل تفكيره يعتقدون انّ ما يخالف مقتضى فهمهم وادراكهم، يخالف مقتضى الروايات ايضاً، وهذا ما دفعهم لرمي كلام مخالفيهم بالكفر والزندقة. وهذه المغالطة ناجمة في الحقيقة عن عدم تمييز هؤلاء بين الواقع بما هو عليه وبين فهمهم له، ولهذا يرون فهم الآخرين للواقع مخالفاً له. ولو انعمنا النظر في هذه المسألة لادركنا انّ ما طرحه الاحسائي بعنوان واقعية معنى الروايات، لا يمثل سوى فهمه وادراكه لها. ولهذا فالتعارض الملاحظ بين الاحسائي وصدر المتألهين، انما هو تعارض بين فهم وادراك هذين المفكرين للروايات والاحاديث. واذا عاد التعارض بين الاحسائي وصدر المتألهين الى التعارض في فهمهما للروايات، فلابد لنا ان نعرف أي فهم منهما منطبق مع الواقع، وما هو ملاك هذا الانطباق؟

ولاشك في وجود اختلاف في الرأي بين الاحسائي وصدر المتألهين في ملاك انطباق فهمهما مع الواقع. فالاحسائي يركز على الظواهر وفهم العرف وعامة الناس قبل أي شيء آخر، في حين يصب صدر المتألهين اهتمامه على الموازين العقلية والمعايير المنطقية وبالتالي على المكاشفات الباطنية. وننتهي في نهاية المطاف الى انّ التعارض بين هذين المفكرين يعود الى التعارض بين ملاكيهما ومعياريهما.

ويعتمد أهل الظاهر الملاكات الظاهرية في حين يعتمد أهل الباطن الملاكات الباطنية. ويستند اهل الظاهر الى العرف وفهم الناس العام، بينما يستند أهل الباطن الى الموازين العقلية والمكاشفات القلبية.

وتحدث الشيخ أحمد الاحسائي في آثاره بطريقة تشير الى عدم معرفته بالمسائل الفلسفية والمعايير العقلية. ولا بأس ان نستعرض نماذج من كلامه على هذا الصعيد كي ندرك مدى جهل هذا المفكر البارز بالقضايا الفلسفية. فالعارفون بالقضايا الفلسفية يعلمون جيداً انّ الهيولى من وجهة نظر الحكماء أمر بالقوة ولا يتميز بأية حيثية سوى الانفعال والقبول. ويرفض الشيخ الاحسائي هذا الرأي ويرى انّ الهيولى بحسب بعض الاعتبارات ذات فعل وتحريك. ويقول: «...ولكن باعتبار آخر قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتحريك. ولكن الاعتبار الثاني لا يقولون به بناءً منهم على انّ المادة هي الأُم والصورة هي الأب»[١].

وهكذا نرى انه يعتبر الهيولى فاعلاً ومحركاً ويرفض رأي الحكماء في كونها منفعلة.

ولا نرى حاجة في مناقشة رأي الاحسائي هذا، لأنّ الذي لديه أقل معرفة بالفلسفة يدرك بسهولة بطلانه. ومن الآراء الاخرى التي ابداها الاحسائي والتي تتعارض مع معايير الحكماء المتفق عليها هي قوله بجواز انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر، في حين انّ امتناع انتقال العرض ليس بالقضية التي يشك فيها أحد، لانّ العرض شيء يُعدّ «لغيره» في ذات الوقت الذي يُعتبر «في نفسه».

ومعنى هذا الكلام هو انّ العرض لا يتحقق بدون وجود المعروض قط. وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يتضح امتناع انتقال العرض من موضوع لموضوع آخر، لأن الانتقال لا يتحقق إلّا اذا فُصل العرض عن موضوعه الاول وعُرض على

(١) المصدر السابق.

الموضوع الثاني. ومن المسلّم به انّ العرض حين انفصاله عن الموضوع الاول وعروضه على الموضوع الثاني، سيكون بدون موضوع للحظة، وهذا هو ما يبدو محالاً وممتنعاً في نظر العقل. ويتجاهل الاحسائي استدلال الحكماء في هذا المجال ويرى جواز انتقال العرض: «لا يقال هنا انّ التمثيل مستلزم لانتقال الاعراض الذي قيل بمحاليته، لأنا نقول انتقال الاعراض جائز يشهد به الوجدان..»[١].

ولا يُعرف ماذا يريد الاحسائي بشهادة الوجدان على وجه الدقة، فهل يريد به المشاهدة الحسية ام حكم العقل والشهود الباطني؟

ولاشك ابداً في انّ المشاهدة الحسية لا يمكن أن تكون دليلاً على ما ذهب اليه. كما انّ الشهود الباطني لا يؤيد ما هو خلاف حكم العقل، لهذا لا يعد استدلال الاحسائي بشهادة الوجدان استدلالاً قوياً ورصيناً.

ومن القضايا الاخرى المثيرة للنقاش التي طرحها الاحسائي وأصرّ عليها هي قضية الجسد الهورقليائي. فهو يعتقد بوجود جسد للانسان لا يتألف من أجزاء وعناصر هذا العالم وانما من عناصر الهورقليا. وعالم الهورقليا عند الاحسائي، هو العالم الذي تقع فيه جنان الدنيا ونيرانها، فيرده المؤمن المحض أو المنافق المحض. ويدعى عالم الهورقليا بعالم البرزخ ايضاً. والجسد الهورقليائي عند الاحسائي هو ذات الشيء الذي تعبّر عنه الروايات بـ«الطينة»، ويُطلق عليه اسم الجسد الثاني ايضاً، وهو ليس من سنخ الجسم في هذه الدنيا[٢].

ويتمسك الاحسائي في ما ذهب اليه بهذا الشأن ببعض الروايات والاحاديث التي وردت فيها كلمة «الطينة» معتبراً هذه الكلمة هي ذات الجسد الهورقليائي. ولم يتحدث لنا عن كلمة «هورقليا» ومصدرها اللغوي، ولماذا عدّها مرادفة لمفردة «الطينة». وبغضّ النظر عن الابهام الذي يلف هذه الكلمة ومصدرها، يبقى رأيه على هذا الصعيد خاضعاً للشك وبحاجة الى التوقف الطويل عنده.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

الجسد الهورقليائي بالمعنى الذي ورد في كلام الاحسائي يختلف عما يتصل بعالم الخيال المتصل أو عالم الخيال المنفصل. فعالم الخيال سواء كان متصلاً أو منفصلاً، هو عند صدر المتألهين مجرد عن المادة، في حين انّ الجسد الهورقليائي الذي يتحدث عنه الاحسائي، غير مجرد وجسم ثان يمكن أن يُعدّ بالجسم اللطيف.

فالجسد الهورقليائي على اية حال، جسم برزخي يتحقق به المعاد من وجهة نظر الاحسائي. فالاحسائي يؤكد على الجسد الهورقليائي ويفسّر به قضية المعاد من جهة، ويهاجم صدر المتألهين الشيرازي ويعتبر رأيه في المعاد خلافاً لطريقة أهل البيت عليهم السلام من جهة ثانية. انه يعتقد انّ صدر المتألهين لا يؤمن بعودة البدن الدنيوي في المعاد ويتحدث عن عودة النفوس والصور فقط: «قلنا سابقاً أنّ المصنف عند أهل البيت ممن ينكر المعاد الجسماني لأنه يعتقد عدم اعادة مواد بدن الخلق، وانما المعاد نفوسهم وصورهم»[١].

وقد غفل الشيخ الاحسائي وهو يطلق هذا الرأي عن انّ انكار المعاد الجسماني ينسجم مع رأيه على صعيد الجسم الهورقليائي قبل انسجامه مع رأي صدر المتألهين.

فقد ذكرنا انّ الاحسائي يعتقد انّ الجسم الهورقليائي لا يتألف من عناصر هذا العالم، وأنّ الانسان يُحشر بهذا الجسم. واذا كان الامر كذلك فكيف يزعم انّ البدن الاخروي هو البدن الدنيوي نفسه؟ والحقيقة هي اننا لو اجرينا مقارنة بين رأيي الاحسائي وصدر المتألهين على صعيد المعاد الجسماني وتأملنا فيهما، لوجدنا انّ انكار المعاد الجسماني ينسجم مع رأي الاحسائي أكثر من انسجامه مع ما يمكن أن يُنسب الى صدر المتألهين.

ولم تكن هذه الحقيقة خافية على الواعين من علماء عصر الاحسائي وفقهائه، وقد أدّت الى حدوث المناقشات والمشاجرات الكثيرة بينهم وبينه خلال تجواله في مختلف المدن الايرانية، لا سيما اثناء سفره الى مدينة قزوين حيث ادى نقاشه مع

---

(١) المصدر السابق.

علمائها الى حدوث أحداث نستغني عن الاشارة اليها.

تؤكد دراسة آثار الشيخ أحمد الاحسائي على تمتعه بشيء من الذكاء والفطنة فضلاً عن براعته في الاحاديث والروايات. ورغم هذا فقد وقع في أخطاء فاحشة على صعيد القضايا الفلسفية وتميز كلامه بالضعف على هذا الصعيد لأنه لم يكن من اهل الفلسفة والمباحث العقلية. وقد تصدى لنظرية «الحركة في الجوهر» لصدر المتألهين، ورفض ما ذهب اليه بهذا الشأن. وليسوا قلة ولاشك اولئك الذين عارضوا مبدأ الحركة الجوهرية، إلّا انّ معارضتهم تقوم عادةً على أساس الاصول الفلسفية مع الاعتماد بشكل اكبر في ذلك على إشكال بقاء الموضوع. بينما تنطلق معارضة الاحسائي لهذا المبدأ الفلسفي بدافع السذاجة الفكرية، وبعيدة جداً عن المعايير الفلسفية.

انه يعتقد باستحالة الحركة الجوهرية اذا كانت تعني حركة شيء ما في جوهره وانتقاله من مرتبة الى مرتبة اخرى دون ان يبعث عامل خارجي على هذا الانتقال. بتعبير آخر، انه يعتقد بعدم تحقق الحركة اذا لم تكن مستندة الى محرك من خارجها. وعبارته بهذا الشأن هي: «...ونحن قد أبطلنا فيما سبق هذه الحركة بأن يكون جوهر الشيء منتقلاً عن رتبة الى اخرى بنفس ذلك الجوهر من غير داع موجب للانتقال غير نفس الجوهر..»[1].

ويكشف كلام الاحسائي هذا عن عدم امتلاكه لتصور صحيح عن الحركة الجوهرية ويتصور انّ الحركة تجري في الاعراض دائماً. ولا إشكال في ما ذهب اليه في حاجة الحركة الى محرك، إلّا انّ مقولة الجوهر تختلف ولاشك عن مقولات الاعراض، كما انّ الحركة الجوهرية غير الحركة في الاعراض.

كمثال على ذلك يمكن القول انّ الحركة في مقولة «اين» أو «متى»، حركة عرضية لا تتحقق بدون محرك خارجي قط. غير انّ الوضع على صعيد الحركة الجوهرية، بشكل آخر. فتجدد الطبيعة في الحركة الجوهرية، بمثابة صورة

---

(١) المصدر السابق.

جوهرية سارية في حقيقة الجسم كافة. ومعنى هذا الكلام هو انه لا يوجد أي جسم في العالم إلّا وتكون ذاته مؤلفة من هذا الجوهر الصوري الساري المتحد الوجود. أي انّ جوهر الجسم، في حالة تحول وسيلان وتجدد دائماً، ولا يمر بلحظة من التوقف والسكون.

ولاشك في أنّ جوهر الجسم حينما يكون في حالة تجدد وتحول دائماً، وسريان هذا التجدد والتحول فيه، فلا يعود بحاجة الى عامل خارجي، لأن علة الامور الذاتية هي عين ما يُعرف بعلة الذات. أي انّ الامر الذاتي غير معلول بعلة، لأنّ علة الذات، بمثابة علة الامور الذاتية ايضاً.

ولتوضيح ذلك نقول انّ الجاعل الحقيقي حينما يجعل الجوهر، فانه لا يقوم إلّا بجعل موجود متجدد لا غير. ومن الطبيعي أن الموجود حينما يُجعل في حد الذات وجوهر الوجود المتجدد، ليس بحاجة الى جاعل من أجل تجدده، لأنّ جاعل الوجود هو نفسه جاعل التجدد. وهنا تزول المشكلة الكبرى المتمثلة في ربط الحادث بالقديم ايضاً، لأنّ وجود الجوهر، وجود تدريجي فقط، ولهذا يُعدّ بقاؤه عين حدوثه، وثبوته عين تغيّره وتجدده. ولاشك في ان الجاعل والصانع بوصف البقاء والثبات، يخلق موجوداً متجدداً ومتدرجاً في جوهر ذاته[١].

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يتضح لنا انّ الشيخ أحمد الاحسائي قد عجز عن ادراك المعنى العميق للحركة الجوهرية، وهذا ما تكشف عنه العبارة التي اوردناها عن كتاب شرح العرشية. وقد سعى وبوحي من نمطه الفكري ان يتحدث عن شيء باسم الحركة الجوهرية. ولم يكن راضياً عما تحدث عنه صدر المتألهين على صعيد التحولات الذاتية والانتقال الجوهري، فحاول ان يتحدث عن نوع من المصدر والمحرك لتحولات النفس الناطقة، فقال: «ان الجوهرية يترقى بالعدد ويتحرك بالمحرك..»[٢].

---

(١) صدر المتألهين، المشاعر، طبعة مهدوي، اصفهان، ص ٩٥.

(٢) احمد الاحسائي، شرح العرشية، طبعة حجرية، بدون ترقيم.

وهكذا نلاحظ من عبارته هذه انه يؤمن بوجود مدد ومحرك خارجي يقف خلف الحركة الجوهرية. وهو وفي ذات الوقت الذي يعترف فيه بتطور النفس وتحولها، ينبري لمعارضة رأي صدر المتألهين الذي يقول بأنّ النفس تبلغ مرحلة العقل. ويؤمن الاحسائي ايضاً ان النفس، محل اشراقات العلم، وكما انّ اشراق الشمس لا يصبح شمساً واشراق النور لا يصبح منيراً، كذلك لا تبلغ النفس الناطقة مرحلة العقل باشراقات العقل. ولم ينكر بلوغ النفس الناطقة لمرحلة العقل فحسب، وانما يعلن بصراحة ايضاً انّ حركة وسكون الموجودات لا علاقة لها بوجودها، وانما يفضيها الله عليها.

وينتقد الاحسائي اغلب العلماء والفلاسفة لأنهم نسبوا الافعال الى الاسباب والعلل وعزلوا الله عن الوهيته وسلطته: «لكن اكثر العلماء تبعوا كثيراً من الفلاسفة في نسبة الافعال الى الاسباب حتى آنست نفوسهم بذلك، فكانوا يعزلون الله تعالى عن سلطته..»[1].

ولكي يعارض صدر المتألهين في قوله بالحركة الجوهرية، اضطر للتوسل بالفكر الاشعري فانتمى اليهم دون أن يريد، رغم انه سعى لتبرئة نفسه من هذه التهمة، إلّا انه لم يفلح في ذلك.

وانبرى لمعارضة صدر المتألهين ايضاً على صعيد تقدم العقل النظري على العقل العملي، ورفض ما ذهب اليه بهذا الشأن. ويؤمن فيلسوف شيراز الكبير انّ النفس الناطقة تطوي الاطوار الحسية والمراتب العقلية بدعم العقل النظري، فتبلغ فضاء النور المعنوي بخروجها من الحجب المادية. ويرى الشيخ الاحسائي عجز الحكمة النظرية عن ايصال المرء الى السعادة الابدية، وانما يبلغ ذلك عن طريق الحكمة العملية والتي تُعدّ شرط الحكمة النظرية ايضاً. أي انّ الحكمة النظرية من وجهة نظر الاحسائي لا تتحقق بدون الحكمة العملية، وانّ العمل شرط لوجود النظر. لكننا نراه يتحدث بشكل آخر على صعيد عكس هذه القضية. فيرى انّ

(١) المصدر السابق.

العقل النظري لا يمكنه ان يكون سوى شرط لصحة أو كمال العقل العملي. وهذا يعني امكانية قبول العمل بدون علم في بعض الاحيان، في حين لا يتم قبول العلم بدون عمل قط[1].

ويبدو انّ ما ذهب اليه الاحسائي بشأن تقدم العمل على النظر، ناجم عن نوع من البساطة الفكرية. صحيح انّ العقل النظري لا يوصل الانسان الى النتيجة المطلوبة بدون العقل العملي، إلّا انّ العمل لا يتسم بمعنى محصل بدون النظر، ولا يمكن ان يوزن بميزان التقييم. فاذا لم يكن العمل مقدمة لحصول المعرفة، عُدّ نوعاً من العرض الذي لا يبقى على حال واحد في لحظتين. في حين أنّ النظر كنوع من المعرفة، يُعدّ امراً مجرداً باقياً، ولا يتعرض للفساد والزوال.

وتتضح أهمية هذا الموضوع بشكل اكبر حينما نعلم انّ الشيخ أحمد الاحسائي يقول بنوع من التجرد، ويؤمن بتجرد النفس طبقاً لرأيه الخاص على صعيد معنى التجرد. وقد نقل كلام العلّامة المجلسي القائل بانكار تجرد النفس عن كتاب «بحار الانوار». كما نسب اليه انه قال: من قال أنّ هناك موجوداً مجرداً غير الله، كافر لا محالة، لأنّ الاعتقاد بمثل هذا الامر، غير وارد في الروايات. وقد انتقد الاحسائي كلام المجلسي هذا وأكد انّ مسألة تجرد النفس، قد وردت في الروايات، كما استشهد بحديث لامير المؤمنين عليعليه‌السلام ورد فيه:

«وقد سُئِل عن العالم العلوي فقالعليه‌السلام: عالية عن المواد، عارية عن القوة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت وطالعها فتلألأت»[2].

ولاشك في تجرد الموجود حينما يكون أعلى من مرتبة المادة وعارياً عن القوة والاستعداد. ونرى انّ الاحسائي قد تحدث هنا خلافاً لرأي العلّامة المجلسي، وعبّر عن ايمانه بموجودات مجردة غير الله تعالى. ولكن القضية التي لابد من الوقوف عندها هي انّ الموجود المجرد الذي يتحدث عنه الاحسائي، غير الموجود

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

المجرد الذي يتحدث عنه الحكماء والفلاسفة.

فالموجود المجرد المحض عند الحكماء والفلاسفة، موجود عار عن كل مادة ومدة وكل ما يُعدّ من آثار المادة ولوازمها. في حين يتحدث الاحسائي عن الموجود المجرد كما يلي: «ونحن نريد بالمجرد الحادث ما كان مجرداً عن العناصر والزمان وله مادة نورانية جوهرية ومدة دهرية كالعقول وما دونها من المجردات»[1].

ولا يلاحظ رأي الاحسائي هذا في الموجودات المجردة، في أيّ من آثار الحكماء والفلاسفة. ولم يوضح لنا ماذا يريد بالمادة النورية والمدة الدهرية، وقد مرّ عليهما على نحو الاجمال والابهام. والجدير بالذكر انّ اصطلاحي «الدهر»، و«المدة الدهرية» قد وردا في آثار السيد الداماد وتحدث عنهما بشكل مفصل. غير انّ ما يريده الاحسائي من هذين الاصطلاحين، يختلف عما يريده السيد الداماد منهما حين استعراضه لهما في مجال الحدوث الدهري للعالم.

السيد الداماد، شخصية فلسفية. ولاشك في انه حينما يتحدث عن حدوث العالم الدهري. لا يمكن ان يخرج عن المعايير العقلية والفلسفية. وبالرغم من اهتمامه بروايات وأحاديث أهل بيت العصمةعليهم السلام، إلّا انّ هذا الاهتمام مصحوب بالتأمل، مع السعي لفهم معانيها من منظار العقل والمشاهدة الباطنية. وحذا صدر المتألهين ذات هذا المنحى ايضاً.

اما الشيخ الاحسائي ومن هم على مشربه، فقد اتخذوا منحى مخالفاً لمنحى السيد الداماد وصدر المتألهين تماماً. لانهم ينظرون الى العقل من منظار النقل، ويستخدمون العقل في خدمة النقل ما وسعهم ذلك. ولمثل هذه الممارسة خلفية طويلة في تاريخ الاديان، وبذل الكثير من المفكرين المؤمنين جهودهم لزجّ العقل في خدمة النقل واستخدامه لصالحه. ويبدو هذا العمل في ظاهره عملاً مطلوباً ومستحسناً، لانّ الكثير من المشاكل يمكن أن تزول وتتبدد في حال عدم اتخاد

---

(١) المصدر السابق.

العقل مواقف معارضة للنقل.

والسؤال الذي لابد أن يُثار هنا: من هو الذي يستخدم العقل ويجعله في خدمة النقل؟ ومن اين يستمد هذا الشيء شرعيته قبل استخدامه للعقل؟

وليس من السهل الاجابة على هذا التساؤل، لأنّ أي شيء غير العقل بامكانه ان يستخدم العقل، لابد وان يكون قد برهن على شرعيته للعقل قبل ذلك. ومن المسلّم به انّ اثبات شرعية أي شيء لا يمكن أن تتحقق إلّا عن طريق العقل. وهذا ما يجعلنا نواجه دوراً باطلاً. ولابد لنا من اجل الخروج من دائرة الدور المغلقة هذه، سوى الاستعانة بالعقل.

وهنا يجب أن لا يتوهم البعض لو انّ العقل قد اصبح في استخدام النقل، لحُلّت المشاكل وفُتح باب السعادة الابدية، لأنّ الذين يضعون العقل في خدمة النقل، ليسوا على مستوى واحد، ويستخدم كل منهم العقل في خدمة النقل بما ينسجم مع مستوى فهمه، وهذا ما يمكن ان يؤدي الى وقوع كارثة في بعض الاحيان. ويمكن مشاهدة نماذج من هذه الكوارث في التاريخ.

ولا نريد أن نستعرض مصنّفات السيد كاظم الرشتي وسائر اولئك الذين وقعوا تحت تأثير افكار الشيخ احمد الاحسائي، لأنّ مثل هذه الخطوة تتطلب بحثاً مستقلاً. لكن لو خضع هذا التيار الفكري لدراسة عميقة لاتضح ما هي التيارات الفكرية الاخرى التي تشعّبت عنه وما هي الاحداث التي وقعت.

ونعود مرة اخرى الى كتاب «شرح العرشية»، حيث نلاحظ فيه مهاجمة الشيخ احمد الاحسائي للمواقف الفلسفية التي اتخذها صدر المتألهين وانتقاده الشديد لافكاره.

وسبق أن اشرنا الى انّ الاحسائي ينظر الى أفكار صدر المتألهين وآرائه من موقع النقل، ويبادر الى وزن الامور العقلية بميزان الفهم الظاهري. أي انه يتشبث بالفهم العرفي والظاهري للروايات، في مجال المعقولات والامور الباطنية، فيرفض ما لا يبدو منسجماً مع هذه المعايير العرفية والظاهرية.

وركز الاحسائي في الفصل الاخير من الكتاب على الاسس والمبادئ الفكرية والفلسفية لصدر المتألهين الشيرازي، وعدّها جميعاً متعارضة مع طريقة أهل البيت عليهم السلام، واعتبرها كفراً وشركاً، وهي كالتالي:

١ـ الاشتراك المعنوي للوجود وصدق مفهومه على الواجب والممكن.

٢ـ قاعدة «بسيط الحقيقة كل الاشياء» وأنّ المراد بالبسيط الحقيقي، وجود الله تبارك وتعالى.

٣ـ معطي الشيء لا يكون فاقداً له، وانه حينما يقال انّ الله قد اعطى هذه العصا لفلان، فهذا يعني انّ الله غير فاقد لهذه العصا في مرحلة ذاته.

٤ـ القول بالاعيان الثابتة، وانّ العلم بماهيات الاشياء، من شؤون علم الحق، وهي ليست مجعولة لانها من لوازم الذات.

٥ـ القول باتحاد العاقل والمعقول، وانّ كل مدرِك أو مدرَك بالذات، يُعدّ متحداً وواحداً.

٦ـ القول بشمول الرحمة الالهية آخر المطاف لاهل النار، وتنعمهم بنعم الله.

٧ـ القول بأن الله ليس فاعلاً بالقصد وانما فاعل بالعناية.

٨ـ القول بعودة الناس في المعاد الجسماني بصورهم وليس بالمادة، والقول بزوال المادة وفنائها وبقاء الصورة.

٩ـ القول بوحدة وجه الله، وأنّ وجهه واحد في الاشياء دائماً. ويبدو انه قد أُشير في هذا الكلام الى قاعدة «الواحد» الفلسفية والتي تقول: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد».

١٠ـ القول بحشر الافراد مؤمنين وكافرين بحسب نياتهم وملكاتهم الراسخة التي حصلوا عليها عن طريق الاكتساب بشكل تدريجي. وهذا يعني ان النعمة أو العذاب، امر متصل بباطن الاشخاص، ويُعدّ بمثابة ظهور صورة ملكاتهم الراسخة.

وهناك آراء وافكار اخرى تحملها آثار صدر المتألهين العديدة، لا تنسجم

ولاشك مع مسلك الشيخ احمد الاحسائي ومشربه، إلّا انه لم يشر اليها، وانما اكتفى بالاشارة الى النقاط التي ذكرناها والتي عدّها من الكفر والشرك.

واذا كان ابو حامد الغزالي قد كفّر في يوم ما الفيلسوف الكبير ابن سينا في ثلاث مسائل، فقد كفّر الاحسائي بعد قرون متمادية صدر المتألهين الشيرازي في حوالي عشر مسائل. وهنا يُثار السؤال التالي: هل تُعدّ الحكمة المتعالية لصدر المتألهين أشدّ شركاً وكفراً من فلسفة ابن سينا، ام انّ موقف الشيخ احمد الاحسائي اشد واعنف وأكثر تعصباً من موقف الغزالي؟

وهناك العديد من الآراء على هذا الصعيد، لكن مهما كانت تلك الآراء، هناك نقطة اساسية لا يجب تجاهلها وهي: استناد الشيخ الاحسائي في تكفيره لصدر المتألهين الى روايات وأحاديث اهل البيت عليهم السلام، وهذا ما صرّح به نفسه: «...والروايات المتكثرة دالة بصريحها على انّ القائل بهذه المقالات وأمثالها كافر ومشرك، وظاهر كلام العلماء ذلك في حق القائل بهذه المقالات»[1].

ولم يرجع الغزالي في أحكامه التي اصدرها في تكفير الفلاسفة الى روايات أهل البيت عليهم السلام وأخبارهم، ولم يستند الى ظاهر كلمات العلماء. والجدير بالذكر انّ الغزالي، متكلم اشعري على المذهب الشافعي، في حين انّ الاحسائي، شيعي اثنا عشري، له الكثير من البحوث والدراسات على صعيد الاحاديث ذات الصلة بالولاية والامامة.

وهناك قضية اخرى ذات أهمية كبيرة وهي: اذا كان الاحسائي قد هبّ لتكفير صدر المتألهين اعتماداً على الروايات والاحاديث، فقد استعان الاخير أيضاً بالروايات والاحاديث في الكثير من ابداعاته الفلسفية. وهذا ما يجعلنا نؤكد مرة اخرى انّ الاختلاف بين أفراد كالاحسائي وشخصيات كصدر المتألهين يعود الى الاختلاف في الاسلوب الفكري، ولا يجدي التمسك بالروايات والنصوص الدينية نفعاً في تبديد هذه الاختلافات.

---

(١) المصدر السابق.

ويتضح البون الشاسع من الاختلاف في الاسلوب الفكري بين الفيلسوف المتأله والشيخ أحمد الاحسائي في الفصل الاخير من كتاب «العرشية» لصدر المتألهين والذي حمل عنوان «خاتمة ووصية». وقد اوصى صدر المتألهين مخاطبيه بالابتعاد عن كل تقليد وجمود على الظواهر، والتعمق والتأمل في الآيات والروايات. فيما اوصى الشيخ الاحسائي مخاطبيه خلال شرحه لهذه الوصية قائلاً بأنّ التعمق والتأمل في البرهان مثلما أوصى صدر المتألهين، يُعدّ خروجاً عن الفطرة، وانحرافاً عن طبيعة الانسان.

فهو يرى ان كلام الائمة المعصومين عليهم السلام، قد ظهر على أساس طبيعة الانسان وفطرته، فلا يجب تفسيره بالعقل الفلسفي. بتعبير آخر: انّ ما دعاه صدر المتألهين بالتعمق والتأمل واطاعة العقل، عدّه الاحسائي اعوجاجاً وخروجاً عن الفطرة. وينظر صدر المتألهين الى آراء شخصيات كالاحسائي، على انها نوع من السذاجة والسطحية.

وأعتقد انّ الصراعات والنزاعات لمّا كان كل منها في طول الآخر، وفي مستويين عال ودان من المعرفة، فلا يمكن ان تُحلّ قط، لانّ العالي لا يلتفت الى الداني، والداني يعجز عن ادراك العالي. وقد قال حكيم متأخر كان في صراع مع معارضيه في مثل هذه المسائل:

اذا كان لدينا ابرة عيسى وخيط مريم
فلن يُخاط منا ومنك شيء أيها الشيخ

والمشكلة الكبرى التي يعاني منها أشخاص كالشيخ أحمد الاحسائي هي انهم وفي ذات الوقت الذي يعتمدون فيه ظواهر الروايات ويعتبرون كل تأمل عقلي وفلسفي نوعاً من الانحراف وخروجاً عن الفطرة الانسانية، يتحدثون في كثير من الاحيان عن الاسرار المكتومة والرموز المستورة. فالاحسائي وفي تفسيره لمعنى «الصراط» وقوله بأنّ الائمة المعصومين عليهم السلام هم الصراط المستقيم، يطلب من قارئه الرجوع الى شرحه لزيارة الجامعة لما أورد فيها من اسرار: «فليرجع الى

شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فانه قد حوى ما لا يحويه كتاب ولا يحويه عليه خطاب. فاني قد ذكرت فيه من أسرار معرفتهم ما هو من المكتوم المستور عن اولي الالباب...»[١].

وهكذا نرى الاحسائي يعدّ نفسه صاحب أسرار وعلوم مكتومة بحيث يعجز عن ادراكها حتى اصحاب الالباب والعقول. ولم يتحدث عن أي معيار وملاك لهذه الاسرار. واذا كان يرفض المعايير المنطقية والملاكات العقلية ويعتبرها خروجاً عن الفطرة، فانه يكون قد فتح الباب كي يتحدث كل احد عن المقامات المعنوية والاسرار الخفية بدون الاستناد الى العلم والعقل. ولاشك في ان ظهور مثل هؤلاء ليس غريباً أو جديداً في التاريخ، إلّا انّ افكار الشيخ احمد الاحسائي وآثاره قد مهّدت الارضية لظهور بعض النفعيين الذين استغلوا هذه الافكار للتشويش على اذهان الناس.

---

(١) المصدر السابق.

انعكاس أفكار الاحسائي في آثار الحاج السيد كاظم الرشتي

رأينا في الفصل الماضي كيف أشكل الشيخ أحمد الاحسائي ما استطاع على صدر المتألهين الشيرازي من خلال شرحه الذي كتبه على عرشية الشيرازي، وكيف وجه انتقادات شديدة ولاذعة إلى مبادئه الفلسفية. والاحسائي ورغم التبحر الذي كان عليه في العلوم الاسلامية بشكل عام وفي أحاديث أهل البيت ورواياتهم بشكل خاص، كان ضعيفاً في فنّ الفلسفة وعلى غير معرفة بالمعايير العقلية والمنطقية. ولهذا السبب بالذات نراه قد خرج في مواقفه الفلسفية عن هذه المعايير، فكان كلامه في اغلب الاحوال هشّاً ولا أساس له.

والجدير بالذكر انّ عدم المعرفة بالفلسفة وعدم البراعة في المعايير العقلية لا يُعدّ نقصاً أو إشكالاً بحد ذاته، وانما الاشكال الكبير هو أن يقحم المرء نفسه في حقل علمي أو فنّ لا يجيده، وينبري لاعطاء وجهات النظر وتقديم الآراء في القضايا المتصلة به، ويخوض صراعاً مع أصحاب الرأي والمتخصصين فيه.

فالاحسائي ومن خلال كتابة شرح على عرشية صدر المتألهين وتوجيه الانتقاد اللاذع لهذه الرسالة، يكون قد أقحم نفسه في ميدان لا يملك فيه القابلية على خوض غماره. ولم ينته هذا الصراع الفكري بوفاة الشيخ أحمد الاحسائي، لانّ اولئك الذين ترعرعوا في مدرسته الفكرية وتأثروا بأفكاره، عقدوا العزم على

مواصلة طريقه وأصروا على نقد المبادئ والاصول الفلسفية، كالحاج السيد كاظم الرشتي، الذي اقتحم الميدان بعد الشيخ الاحسائي بنفس اسلوبه وطريقته، معبراً خلال ذلك عن انتقاده للاصول والقواعد الفلسفية، لا سيما وقد كان على معرفة تامة باسلوب تفكير الشيخ الاحسائي ومتأثراً به الى حد كبير.

وعدّ الحاج السيد كاظم الرشتي نفسه تلميذاً للشيخ أحمد في كتاب «مجمع الرسائل»، وأثنى عليه كثيراً، وقال: «أذكر الآن في مقام الشهادة هذا الشيخ الثقة جليل القدر عظيم الشأن، العالم العامل، والفاضل الكامل، الجامع بين الظاهر والباطن، والعارف بأسرار الحقائق والبواطن، الركن المبين لشريعة سيد المرسلين، على النهج والحق واليقين، شيخنا ومولانا ومقتدانا ومُنّ عليه بالعلوم الحقيقية الحقة الكاملة، استاذنا الشيخ احمد بن زين الدين حرسه الله وأبقاه وبلغه الى ما يتمناه، وأخذه بهواه الى رضاه. فهذا الفاضل ذو القدر العالي ورغم نشوته بجرعة الباطن، وسكرته بذلك الشراب، وشربه من ذلك النهر، لكنه لما كان يوصي في جميع الأحوال والاقوال والافعال باطاعة الائمة الطاهرين عليهم السلام ومتابعتهم، فقد هُدي الى جادة الهداية واختطف رهان السبق من الجميع بمدلول من أقبل اليّ شبراً أقبلت اليه ذرعاً. لهذا لما سألوا هذا الرجل العظيم عن أحوال الصوفية، بسط في الجواب وبيّن فضائح أحوالهم...»[1].

ونرى في الكلمات السابقة ان السيد كاظماً الرشتي لا يرى نفسه تلميذ الشيخ الاحسائي فحسب، وانما يشير اليه كعارف بأسرار الحقائق والبواطن والركن المبين لشريعة سيد المرسلين أيضاً. والجدير بالذكر ان استخدام كلمة «ركن الدين» في هذا المجال، ذو معنى خاص، وتتميز هذه الكلمة بأهمية خاصة عند اتباع الاحسائي. ولسنا بصدد الحديث عن اصطلاح «الركن الرابع»، ونتحاشى الخوض في المباحث المتصلة بالفرق المذهبية. وما يهمنا بحثه في هذا الفصل هو المواقف المناهضة للفلسفة التي اتخذها الحاج السيد كاظم الرشتي، والتي تعدّ جزءاً

---

(١) كاظم الرشتي، مجمع الرسائل الفارسية، كرمان، الطبعة الثانية، ص ٦٢.

من حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي.

والرشتي كان كاستاذه الاحسائي على معرفة كاملة بالعلوم الاسلامية وعلى تعمق في روايات وأحاديث أهل البيت عليهم السلام. ولاشك في انّ روايات وأحاديث اهل البيت عليهم السلام، بمثابة افق لا متناه لو تأمل فيه الانسان لحصل على الكثير من الحقائق. لكن يجب ان لا يغيب عن البال ايضاً انّ هذه الروايات والاحاديث هي مثل القرآن ذات ظاهر وباطن، ومحكم ومتشابه، ومجمل ومبين، ولو غفل المرء عن هذه الحقيقة، فمن الممكن ان تعتريه الحيرة ويصاب بالضلال.

والغريب في الامر انّ الرشتي كان على علم بهذه الحقيقة وعبّر عنها بصراحة تامة في بعض آثاره، مثل قوله:

«...أخبار وأحاديث اهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام كالقرآن مشتملة على ناسخ، ومنسوخ، ومحكم، ومتشابه، وعام، وخاص، ومطلق، ومقيد، ونص، وظاهر، ومؤول، وتأخير، ورمز، واشارة، وتلويح، وحقيقة، ومجاز، وكنايات، واستعارات، وتشبيهات، واشتراك، واجمال، وتفصيل، وايهام، وتعيين، واخبار بصورة انشاء، وانشاء بصورة اخبار، وخطابات اياك اعني واسمعي يا جارة، وامثالها من الامور الكثيرة والعديدة. فكيف يمكن في هذه الصورة دفع كل هذه الاحتمالات»[1].

وقد قال الرشتي كلامه هذا رداً على شخص سأله عن التفاوت بين المجتهد والاخباري. ويتضح من خلال ما ذهب اليه، رفضه للموقف الفكري الاخباري واعتقاده بعدم امكان الجمود على الظواهر في الامور كافة، وامتناع الحصول على الحقائق وفق الاسلوب الاخباري الجامد والمتوقف على الظاهر، مع كل هذه الاحتمالات والتنوع في الروايات والاحاديث.

تجدر الاشارة انّ الرشتي لا يقصد من خلال كلامه هذا، رفض حجية الظواهر، لانّ حجيتها قد ثبتت بالادلة القاطعة، وانما يقصد انّ انعقاد الظهور في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

بعض الاحيان مع كل هذه الاحتمالات في الروايات يواجه مشكلة ما، كما قد يتعارض الظهور في جملة ما أحياناً مع دليل اقوى، لهذا ليس من اليسير التمسك بالظواهر في جميع الاحيان، وقد يمنع الجمود على الظواهر الانسان عن معرفة الحقائق الباطنية أحياناً.

ولكن الذي يبعث على الاستغراب انّ هذا العالم الجليل وفي ذات الوقت الذي جابه علماء الاخبارية، واتخذ موقفاً مضاداً لهم، نجده يقترب منهم في الكثير من مواقفه وآرائه. فنراه يتحدث كمجتهد على فروع الاحكام والمسائل الفقهية ويتخذ مواقف متعارضة مع علماء الاخبارية، إلّا انه يعمل بالاسلوب الاخباري في قضايا الدين الرئيسة وما يتصل باصول العقائد، فيرفض القواعد العقلية المتّفق عليها من خلال التمسك بظواهر بعض الروايات.

وتوجد على هذا الصعيد قضية اساسية لا يجب تجاهلها وهي انّ الاحاديث والروايات الصادرة عن اهل البيت عليهم السلام تؤكد على تنزيه الله تعالى أكثر من تأكيدها على التشبيه. كما انّ الآيات القرآنية التي تتحدث عن التنزيه تفوق الآيات التي تتحدث عن التشبيه. ولكن الحقيقة التي لابد من الالتفات اليها هي: مثلما ان التشبيه المحض يمكن أن تفوح منه رائحة الشرك، كذلك التنزيه المحض يمكن ان يؤدي الى ظهور محدودية ونقص في المبدأ.

ولسنا بصدد تناول هذه القضية الحساسة، ونوكل ذلك الى مرحلة اخرى، لكن لابد من التأكيد على انّ الذين يأنسون الى ظواهر الروايات والاحاديث، يميلون عادةً نحو قضية التنزيه، مما يدفعهم للاعتقاد وفي نهاية المطاف بالتنزيه المحض والمطلق.

ولاشك في انّ الانسان لو اعتقد بالتنزيه المطلق والمحض، لفكّر في قضية الوجود بشكل آخر. واغلب اولئك الذين يؤمنون بالتنزيه المحض بايحاء من ظواهر الروايات، يرفضون الاشتراك المعنوي للوجود والقول بالتشكيك في مراتب الوجود، ويؤكدون على تباين الوجودات، مما يدفعهم في آخر الامر الى

رفض ضرورة السنخية بين العلة والمعلول، وفي الحقيقة رفض مسألة العلية. وكلنا يعلم مدى النتائج الخطيرة التي تنجم عن نفي قانون العلية.

والحقيقة انّ الرشتي والسالكين مسلكه، لم يفتوا بنفي قانون العلية، إلّا انّ هذا العالم الجليل قد تحدث في الكثير من آثاره بطريقة توجب نفي العلية. فقد تحدث بصراحة بالغة عن بطلان الاشتراك المعنوي للوجود، وقال باستحالة ربط الحادث بالقديم وبطلان المناسبة بين الواجب والممكن في الصدور والايجاد[(١)].

وقد تمسك السيد الرشتي في آرائه هذه ببعض الروايات وبالآية الكريمة التي تقول ﴿ليس كمثله شيء﴾ حيث عدّ حرف الكاف في كلمة «كمثله» زائداً واستنبط منها أن ليست هناك أية سنخية ومناسبة بين الله تعالى وأي موجود آخر. كما يرى عدم وجود طريق يوصل بين عالم الامكان والفقر وعالم الوجوب والغنى، وأنّ التباين بين الخالق والمخلوق، أزلي وابدي.

ومما يبعث على الاستغراب أن نجده وفي ذات الوقت الذي يؤكد على التباين بين الخالق والمخلوق، يتحدث في ذيل ذلك بطريقة اخرى ويذهب الى وجود تفاوت بين لغة الناس في هذا العالم ولغة أهل عالم الهورقليا: «...والكاف في الآية الشريفة «ليس كمثله شيء» زائدة، لكنها في الحقيقة ونفس الامر وبلغة أهل عالم الهورقليا ليست زائدة، وانما اجرى الحق سبحانه الكلام على حقيقة المقام، وليس من المناسب ذكر هذا المطلب العالي هنا»[(٢)].

وانّ رأي السيد كاظم الرشتي هذا يستلزم وجود نوع من المناسبة والسنخية بين الخالق والمخلوقات في عالم الهورقليا، في حين لا توجد اية مناسبة وسنخية بينهما في هذا العالم.

ولا يخفى على اهل البصيرة وجود شيء من التناقض واللاانسجام في هذا الكلام، وليس بامكان العقلاء قبوله، لأن عالم الهورقليا وبأي معنى كان، لا يخرج

---

(١) المصدر السابق، ص ٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

عن دائرة عالم الامكان، في حين يؤكد الرشتي نفسه على عدم انفتاح عالم الفقر والامكان على عالم الوجوب والغنى، وانهما عالمان متباينان[١].

وهذا يعني أن لا أساس لكلامه الذي يعتبر فيه كاف جملة «ليس كمثله شي»، زائدة في هذا العالم وغير زائدة في عالم الهورقليا.

ولاشك في وجود تفاوت أساسي بين العوالم الطولية، غير أنّ هذا التفاوت يتحدد على أساس الدرجة والمرتبة الوجودية. والموجودات التي تتفاوت فيما بينها على أساس الدرجة والمرتبة، يُعدّ تفاوتها من نوع التفاوت التشكيكي. والمعنى أو المراد ليس مختلفاً ولا متفاوتاً في المراتب المتفاوتة للموجودات التشكيكية. ولما كان الرشتي لا يقول بالاشتراك المعنوي للوجود والتشكيك في مراتب الوجود، لم يجد بداً من اعطاء معان مختلفة للآيات القرآنية باختلاف العوالم، وهو أمر لم يستحسنه العقلاء.

ولاشك في تمخض العديد من الآثار واللوازم عن القول بالتباين واللاسنخية بين الخالق والمخلوق، وقد أخذ الرشتي بالكثير منها. فيقول في بعض آثاره بوجوب اجتماع النقيضين في البارئ تعالى: «...لانّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما في حقه تعالى واجب، لأنه في حق الممكن ممتنع»[٢].

ولم يلتفت هذا العالم الجليل اذا كان اجتماع وارتفاع النقيضين محالاً وممتنعاً بالذات، فكيف يكون جائزاً او واجباً في بعض الاحيان؟ فما كان محالاً بالذات، لا بد وأن يكون محالاً في العوالم كافة.

والقول بالتباين واللاسنخية بين الخالق والمخلوق يقود افكار الحاج السيد كاظم الرشتي نحو الاعتقاد بعدم وجود أي نسبة ومناسبة بين الانبياء والخالق تعالى. فيقول في الفصل الثاني من كتاب «اصول العقائد»:

---

(١) عالم الهورقليا عند الاحسائي والرشتي عالم تتحقق فيه الاجسام بشكل لطيف للغاية، ولا تتعرض فيه للفساد وسائر الامور المتصلة بهذا العالم.

(٢) مجمع الرسائل الفارسية، ص ٤٢٨.

احذر ثم احذر من التوهم في أن الانبياء لهم نسبة بالحق سبحانه وتعالى ونسبة بالخلق فيأخذون من تلك الجهة عن الحق ويوصلون من هذه الجهة الى الخلق، مثلما يتصور بعض الجهال والسفهاء ومن لا عقل لهم، ويقولون بربط الحادث بالقديم، والمناسبة بين الواجب والممكن. بل سمعت بالمشافهة حتى اقل من هذا ايضاً مستشهدين في زعمهم بهذا البيت:

تجرّد كي تشاهد المجرّد
وهذا شرط لرؤية أي شيء

وهذا كفر وزندقة نعوذ بالله منه: فلا توجد اية نسبة بين الواجب والممكن. والواجب مخالف للممكن في كل جهة، لأنه مستغن بالذات، وهذا محتاج بالذات[1].

وهكذا نلاحظ عدم ايمانه بوجود ادنى مناسبة وصلة بين الخالق والمخلوق، وأن هذا التباين دائم وخالد. ولا يستثني الانبياء والرسل من هذه القاعدة ايضاً. وكان هذا النمط الفكري موجوداً عند بعض قدماء الفلاسفة، ولازال لدى بعض المفكرين الغربيين.

وأنصار هذا النمط الفكري، يؤمنون بالتنزيه المحض عادة ويتحدثون عن الله كآخر بشكل مطلق. ويزعم الرشتي انه قد توصل الى هذه النتيجة من خلال ظاهر الآيات والروايات ولم يستند في ذلك الى أي مصدر آخر. ويصدق اصطلاح «المعارض» ـ بمعناه الحقيقي لا السياسي ـ على مثل هؤلاء الاشخاص. فهؤلاء يزعمون ان الانسان هو الموجود الوحيد الذي يمكنه ان يكون «معارضاً» بهذا المعنى.

ولا نريد أن نتحدث عن الفلاسفة المعارضين القدماء والجدد ولا نستعرض تاريخ ظهور هذا النوع من التفكير. وان ما نريد ان نؤكد عليه هو: هل التباين المطلق بين الله والانبياء، هو ما تقتضيه الآيات والروايات حقاً كما ذهب الرشتي

(١) اصول العقائد، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص ٦٩.

الى ذلك، ام انها تتحدث عن نسبة خاصة بين الاثنين؟ ولا شك في ان الانبياء يمثلون المظهر الكامل لاسماء الله وصفاته، وهم رسله الى الخلق. واذا كان الامر كذلك، فكيف لا تكون هناك أية علاقة وصلة بين المظهر والظاهر، وبين الرسول والمرسِل؟

والعرفاء يقولون بوجود أربعة أسفار للانسان الكامل، فيما تحدث السيد الرشتي عن خمسة أسفار. واذا تحققت هذه الاسفار في الانسان الكامل فكيف لا توجد أية صلة وعلاقة بين المبدأ والمقصد خلال هذه الاسفار.

والحقيقة هي ان القول بالتباين ورفض أي ارتباط بين الخالق والانبياء، قول يصعب على المؤمن الاخذ به. ورغم ان الرشتي ومن سلك مسلكه قد اكدوا في العديد من المواضع على التباين بين الخالق والمخلوق وعدم وجود أي صلة بينهما، إلّا ان لديهم بعض الاقوال التي لا تنسجم مع القول بالتباين بين الخالق والمخلوق قط. فهم يؤمنون ان مقتضى الآيات والروايات يشير الى ان هدف الله تعالى من الخلقة وارسال الرسل، هو معرفة الله. كما ان كمال الانسان لا يتحقق إلّا عن طريق معرفة الله. ونحن نعلم ان تحصيل المعرفة لا يتحقق بدون وجود نوع من الارتباط مع ما يجب ان يكون صورة المعرفة. وهذا يعني عدم وجود انسجام بين القول بالتباين ونفي الارتباط بين الخالق والمخلوق وبين نظرية لزوم معرفة الله. وادراكاً من السيد الرشتي والذين يماثلونه في التفكير لهذا اللاانسجام، انبروا لرفعه من خلال طرح فكرة اخرى قابلة للتأمل والدراسة. وقد جاءت هذه الفكرة على لسان الرشتي كالتالي:

«... لما كان الله تعالى ازلياً والخلق ممكناً، فليس متصوراً لا نزول الحق من الازل في الامكان ولا صعود الممكن من الامكان الى الازل. اذاً معرفة الخلق للحق ممتنعة. وما أبدع ما قال الشاعر:

العاشق يطلب المعشوق من مكان
والمعشوق خارج حيز الامكان

لا يأتي من ذلك المكان ولا يذهب من هذا المكان

وهذا هو العشق الذي يبحث عن العلاج

اذاً لا بد من أن يُعرِّف الحق تعالى نفسه وصفاته وأفعاله. فهو يعرف نفسه كي يعرف العبد معبوده وكي لا يطلب المجهول المطلق، ويعرّف صفاته لأن الناس جهلاء ولا يعلمون ما يليق بجناب القدس الحق وما لا يليق، ولهذا لا بد من ان يصف نفسه لعباده كي لا يصفوه بصفات غير لائقة. سبحان الله عما يشركون. ويعرّف أفعاله كي يشاهد الناس آثار قدرة الحق جلّ وعلا وعظمته وجلاله، ولطفه ورحمته وكرمه واحسانه، كي يشعروا بالخشية والخوف منه دائماً ويرجوه ويأملوه.

ثم يقول الحاج السيد كاظم الرشتي بعد ذلك:

ولا شك في ان التعريف على قسمين: حالي ومقامي. ولا يوجد شق ثالث إلّا عند أهل السفسطة والجحود والانكار... لهذا لا بد للحق تعالى ان يصف نفسه بوصف حالي بالدرجة الاولى. والوصف الحالي هو الآخر ذو أقسام، إلّا ان اكملها وأظهرها وأجلاها هو أن يخلق الشخص بحيث يكون حاله وصفاً للحق وصفاته وأفعاله كليةً وجزئية. أي ان الشخص حينما ينظر الى نفسه، تحصل لديه معرفة الله بالقدر الممكن، وكذلك كل صفاته الذاتية والفعلية وجميع افعاله وآثاره كالوجود، والماهية، والعقول، والنفوس، والطبائع، والمواد، والامثلة، والاجسام... وهذا هو معنى الفطرة الوارد في الاحاديث والآيات. والحقيقة هي اني قد ذكرت هذه المسألة في «شرح الفوائد» ولا مجال للتحدث عنها هنا. وخلاصة الكلام هي ان الشخص ما لم يغير فطرته، وينظر الى نفسه والعالم، لا تحصل لديه معرفة الله كما أُريد منه. وهذا هو سر ما مشهور بين ألسنة العوام: لو لم يتكلم أحد مع الطفل بأي وجه من الوجوه لثلاث سنوات، لتكلم بعد هذه السنوات الثلاث بما يتكلم به رسوله. وهذا التكلم لا يختص باللسان وانما بجميع الاحوال. والمراد بالطفل، الشخص الجاهل الذي لم يكتسب معرفة بعد، والمراد

بالسنوات الثلاث، المرتبة الموجودة للشخص، أي مرتبة الجسم، ومرتبة النفس، ومرتبة العقل. أي انه متى ما افرغ نفسه، ولم ينظر الى قاعدة ولم يلتفت الى كلام بشكل جاد في جميع المراتب، فتح الله تعالى عليه باب العقل الذي هو النبي. وهذا يعني ان المراتب كافة، صادرة عن أمر العقل...»[١].

وكلام السيد الرشتي في هذا المجال مسهب للغاية نكتفي بهذا القدر منه والذي يكشف النقاب عما يذهب اليه. ونلاحظ فيه تأكيده على التباين بين الخالق والمخلوق، وبين الخالق والرسل، مع اصراره على قضية تتلخص في ذهاب ظاهر الآيات والروايات الى ضرورة أن يعرّف الله تعالى نفسه لعباده. أي ان الانسان ليس هو الذي يعرف الله وصفاته وأفعاله، بل ان الله هو الذي يعرّف نفسه للانسان.

تجدر الاشارة الى ان ما يصرّ عليه السيد كاظم الرشتي في هذا المجال، قضية صحيحة تحظى بالقبول،لأن الله تعالى ظاهر بالذات ومُظهر، ولا بد أن يعرّف على هذا الاساس نفسه لعباده. ويمكن أن يكون هذا التعريف حالياً أو مقالياً.

وانطلاقاً من ذلك يُعد كلام الرشتي في هذا الباب معقولاً وموجّهاً، غير ان الإشكال الذي يمكن أن يُثار على هذا الصعيد هو عدم انسجام هذا الكلام مع رأيه الذي يقول بالتباين بين الخالق والمخلوق، وكذلك بين الخالق والانبياء. فهو يعلم جيداً لو ان احداً قال بهذا التباين، فلا بد ان يواجه إشكالاً على صعيد معرفة العبد بالمعبود، لكنه غابت عن باله حقيقة اخرى وهي ان القائل بالتباين بين الخالق والمخلوق سيواجه اشكالاً ايضاً على صعيد تعريف الله نفسه لعباده، لأن المعرفة اذا أُريد لها أن تتحقق من أي جانب كان، فلا بد أن تقوم على أساس من الارتباط والصلة. ولا وجود للعلم والمعرفة في التباين والغربة، ولا يمكن الحديث عن التباين عند تحقق العلم والمعرفة.

ويؤمن السيد كاظم الرشتي ايماناً راسخاً ان الانسان وانطلاقاً من النقص

(١) مجمع الرسائل الفارسية، الطبعة الثانية، ص ٣٦٥ و ٣٦٦.

الامكاني الذي لديه لا يمكنه أن ينال معرفة واجب الوجود، لهذا يُعرّف الله تعالى نفسه لعباده لأن العلة الغائية للخلقة، ليست سوى معرفة الله.

وهذا الكلام كما قلنا، صحيح ومقبول في محله. ولكن حينما يجري الحديث عن تعريف الله، لا يمكن تجاهل معرفة الانسان ايضاً. لأن هذا التعريف، ناشئ عن الله تعالى، وبه تتحقق المعرفة لدى الانسان. من هنا ندرك ان التعريف بالله تعالى ينتهي بمعرفته. ويتجلى خلال هذا التعريف والمعرفة، دور الانبياء والناس الكاملين. ومن هنا يمكن أن ندرك ايضاً عدم صحة ما ذهب اليه الرشتي على صعيد امتناع ربط الحادث بالقديم. فحينما يقول بامتناع ربط الحادث بالقديم، ينكر اية علاقة وارتباط بين الانبياء والخالق. غير ان ربط الحادث بالقديم يبدو معقولاً وفقاً لما اشرنا اليه هنا، كما لا يمكن على هذا الاساس ايضاً نكران العلاقة بين الانبياء والخالق.

والعارفون بالقضايا الفلسفية يعلمون جيداً ان العلم متى ما تحقق، عُدّ حقيقة ذات اضافة. وحينما نتحدث عن حقيقة ذات اضافة، فالمقصود ان العلم وفي ذات الوقت الذي هو حقيقة واقعية، لا يتحقق بدون الارتباط بمعلومه. بعبارة اخرى: لا وجود للعلم بدون المعلوم.

ولا بد أن يطرح السؤال التالي نفسه: اذا عُدّ العلم حقيقة ذات اضافة، فلماذا لا يعتبر السيد الرشتي وأمثاله التعريف بالله تعالى مستلزماً لمعرفة الانسان؟ ولا بد من القول في الاجابة ان السيد الرشتي ومن يفكر مثل تفكيره يأخذون بالعلم بدون المعلوم، ويعتقدون ان الله تعالى، عالم قبل وجود أي معلوم. وهذا النمط الفكري هو الذي دفعهم لانكار الاعيان الثابتة، ورفض كلام العرفاء على هذا الصعيد.

ويؤمن كبار العرفاء ان الاعيان الثابتة معلومة لله تعالى في الأزل، وأن كل شيء وقبل أن يتحقق في عالم العين والخارج، متحقق بالتحقق الرباني في علم الحق. وبما ان السيد الرشتي ومن هم على غراره يأخذون بالعلم الالهي بدون

معلوم، فهم لا يرفضون الاعيان الثابتة التي يقول بها العرفاء فحسب، وانما يرفضون ايضاً معرفة الانسان لله، اعتقاداً منهم بأن الله تعالى هو الذي يعرف نفسه لعباده. ونلاحظ رأي السيد الرشتي في رفض الاعيان الثابتة وقبول علم الله بدون المعلوم، في كتابه «مجمع الرسائل»: «... حدث نقاش بين هذا العبد التافه وبين بعض الفضلاء في دار العبادة ـ مدينة يزد ـ حول مسألة مجعولية الاعيان الثابتة. وانجر الكلام الى مسألة العلم. وسأل ذلك الفاضل هذا الحقير: ما هي كيفية علم الحق تعالى بالمعلومات والموجودات؟ فقلت: متى ما أردتَ العلم الذاتي للواجب تعالى، فالادراك قاصر عنه، وأنا لا أعرفه بأيّ وجه من الوجوه، لأن علمه عين ذاته. وذاته ممتنعة المعرفة باعترافي واعترافك. لكنني أعلم انه ليس بجاهل، والعلم في الممكنات بحاجة الى معلوم، غير ان ذات الواجب، خلاف للامكان. ولهذا فهي ليست بحاجة الى معلوم. وهذا يعني بطلان كبرى قياسك، لأن إثبات عدم مجهولية الماهيات، احدى مقدماته التسليم بحاجة كل علم الى معلوم...»[١].

فالسيد الرشتي وكما نلاحظ في هذه العبارة، يؤمن بعلم الله تعالى بدون معلوم، مما ينجم عنه انكاره للاعيان الثابتة. انه يؤمن اننا حينما نقول ان الله عالم، فلا نفهم شيئاً من معنى عالميته، وكل ما نفهمه من هذه الجملة انه ليس جاهلاً. ويعيد السيد الرشتي بكلماته هذه صفات الله الاثباتية الى الصفات السلبية. ولا يخفى على أهل البصيرة تعذر حل مشكلة العلم عن هذا الطريق. ويُبدي السيد الرشتي الكثير من الجرأة في رفض الكثير من المسائل العقلية والفلسفية، حتى يصل به الامر الى نكران البديهيات العقلية في بعض الاحيان.

وينبري في كتابه «اصول العقائد» الى انكار قاعدة عقلية وفلسفية لم ينكرها أحد من المفكرين في العالم. فالفلاسفة جميعاً يتفقون على قاعدة «معطي الشيء لا يكون فاقداً له»، غير انه يرفض هذه القاعدة العقلية والمبدأ الفلسفي، وينتقد

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٥.

موقف الحكماء والصوفية على هذا الصعيد. فهو يرى وجوب العلم والقدرة من اجل ايجاد الاشياء واعطائها. والقدرة هي الشيء الذي يتم بواسطته تحويل العدم الى الوجود، واخراج الاشياء من برهوت العدم الى ميدان الوجود[١].

وهناك بحث ذو خلفية طويلة محتدم بين الحكماء ومتكلمي الاشعرية حول تعريف القدرة، وماذا يمكن أن يُقال في هذا التعريف. ولسنا بصدد الدخول الى هذا البحث، غير ان الذي نريد أن نؤكد عليه هو أن القاعدة أعلاه، قاعدة رصينة ومحكمة وغير قابلة للانكار. في حين بادر السيد الرشتي الى رفضها من خلال تمسكه بالظواهر. والمدهش في الامر أن يبادر الى رفض القواعد العقلية في وقت يعرّف فيه العقل بأنه موجود معصوم لا يخطئ، مستنبطاً رأيه هذا من الروايات والاحاديث التي تتحدث عن العقل كنبي باطني. وعبارته على هذا الصعيد هي:

«... والثاني العقل، ويُسمى بالنبي الباطني، وهو رئيس كل المشاعر والقوى، والوزير الاعظم للوجود وبابه، ولا يخطئ أو يسهو، ولا ينزع نحو الباطل، ولا يخالف الامر. انه قويم وصحيح لأن ابواب الجنان ثمانية وأبواب النيران سبعة. وفي الانسان حواس خمس، وعقل، ونفس، وجسم. وكل من هذه المراتب يعصي ويطيع. ويُفتح لكل مرتبة باب من الجنان عند الطاعة وباب من النيران عند المعصية. فهناك طاعة ومعصية من النفس الى الجسم. وهناك ابواب من النيران ايضاً. اما العقل فانه محض خير وطاعة لأنه لا يعصي قط، لهذا لا يوجد له باب من النيران، في حين يوجد له باب من الجنة، واسم هذه الجنة: جنة عدن.

والحاصل ان العقل لا يميل الى الباطل، وانما يميل الى الحق دائماً. ولما كان يميل الى الحق، فالحق يميل اليه ايضاً... ولا شك في ان العقل من محبوبي الحق. فالعقل اذاً، نبي باطني، والنبي الباطني كالنبي الظاهري، حذو النعل بالنعل...»[٢].

وهكذا نرى ايمانه الجاد بعصمة العقل عن الخطأ، إلّا انه لم يقدم أي تعريف لهذا

---

(١) مجمع الرسائل، الطبعة الثانية، ص ٣٧١ و ٣٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧١ و ٣٧٢.

العقل. انه يعتبره النبي الباطن المنطبق مع النبي الظاهر والمنسجم معه. وقد استنبط عصمة العقل، من عصمة النبي الظاهر متمسكاً في ذلك بالظاهر. أي انه قد اثبت حجية العقل عن طريق حجية الظواهر.

واذا طرحنا بعد هذا، السؤال التالي: ما هو الطريق التي تثبت به حجية الظواهر؟ لا ندري ماذا ستكون اجابة السيد كاظم الرشتي. لكن الذي لا شك فيه هو استحالة اثبات حجية الظواهر عن طريق التمسك بالظواهر. وهذا يعني حاجة حجية الظواهر الى الاستدلال، والذي نعرف انه من شؤون العقل. والمدهش في الامر أن يعترف الرشتي نفسه بهذا الامر، ويرى وجوب الاستناد الى سلسلة من الاصول العقلية في اثبات حجية الظواهر، فيقول في كتاب «مجمع الرسائل»: ما لم يعترف المجتهد بسلسلة من الاصول، فلا يستطيع الاستناد الى حجية ظواهر الكتاب والسنة.

ولهذا يرى ضرورة معرفة المجتهد بعلم الكلام، فيقول: «... من خصوصيات المجتهد التي لا يمكنه بدونها استنباط الاحكام الشرعية، معرفة عدل وحكمة الحق تبارك وتعالى الذي لا يصدر عنه الفعل عبثاً، ولا يكلّف ما لا يطاق، ولا يفعل الفعل القبيح، كي يكون بمستطاعه ـ أي المجتهد ـ ان يحكم بحجية ظواهر الكتاب والاخبار المحكمة وصحة العمل بها، لأن من القبيح التحدث بأمر ما والميل لخلافه. اذاً معرفة علم الكلام، واجبة بالجملة على المجتهد»[١].

والمشكلة التي تجابهنا على هذا الصعيد هي ملاحظة حالة اللاانسجام في المواقف الفكرية لدى السيد الرشتي. فهو يتحدث عن حجية الظواهر استناداً الى الاصول العقلية من جهة، ويرفض الكثير من الاصول العقلية من خلال التمسك بالظواهر من جهة اخرى. وتلك الاصول العقلية التي يتخذ منها أساساً لحجية الظواهر، ليست اقوى من الاصول العقلية الاخرى التي يرفضها تمسكاً بالظواهر. فعلى سبيل المثال يُعد مبدأ «عدم صدور الفعل القبيح عن الله»، من الاصول

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١١.

العقلية التي تؤلف أساس حجية ظواهر الكتاب والسنة، وكذلك الامر بالنسبة لقاعدة «تكليف ما لا يطاق، قبيح». ونرى اعتقاد الحاج السيد كاظم الرشتي ومن هم على نهجه بمثل هذه الاصول والمبادئ، إلّا انهم يرفضون اصولاً ومبادئ عقلية اخرى مثل «معطي الشيء لا يكون فاقداً له».

واذا ما أخضعنا هذه المبادئ والاصول للتحكيم فليس بالامكان ترجيح بعضها على البعض الآخر أو أن يقال بأن هذا المبدأ أقوى من ذاك. وهنا تبرز المشكلة الاساسية، وتختلف طبيعة تعامل الاشخاص مع العقل. فالعارفون بالمعايير العقلية يخضعون لاحكام العقل عادة ويعتبرونه حجة الله عليهم. غير ان هناك من يتخذ من أحكام العقل وسيلة وآلة يرجعون اليها عندما تكمن مصلحتهم في هذا الرجوع.

ان مدى اعتبار العقل، يتحدد في العقل نفسه، واولئك الذين يتعاملون مع العقل باخلاص وصدق، لا بد وأن يقفوا على معاييره وقواعده. والسيد الرشتي وكل من يغوص في بحار روايات أهل بيت العصمة والطهر عليهم السلام، يعتمدون على مبدأ أساسي يتمثل في وجود اصول الحكمة وكل ما يؤدي الى سعادة الانسان، في الاحاديث والروايات، واستغناء من يراجع هذه الروايات عن كلام الآخرين وأفكارهم. ويقول السيد الرشتي بهذا الصدد:

«... اذاً تأمّل في كلمات الائمة الطاهرين عليهم السلام، حيث يُعلَم منها لُبّ الحكمة وحقيقة المعرفة. لكنك اذا نظرت في الاحاديث، فلا تلتفت الى القاعدة المقررة عند القوم لانها وصلت اليك من اشخاص غير معصومين ويخطئون دائماً، فكيف يمكنك ان تجعلها ميزاناً لفهم كلمات المعصومين عليهم السلام؟... لا بد لك من النظر في الاحاديث مسلِّماً معتقداً، واذا ما خالفت عقلك فانسب الخطأ الى العقل، ولا تطرد ما لا تدرك وأرجِعه الى أهله كي يستنير قلبك قليلاً قليلاً وتصبح قوة تحمله اكبر... نعم أيها العزيز، فالحكمة بأسرها تتبلور من الاحاديث

والحق بتمامه يُستنبط منها»[١].

ما ذهب اليه الحاج السيد كاظم الرشتي في هذه العبارات، صحيح وصادق ومنطبق مع الحقيقة، لأن الائمة المعصومينعليهم السلام، شرّاح القرآن، ومعدن الحكمة، وتتجلى الحقائق الالهية كافة في كلماتهم. غير اننا أوردنا عن هذا المفكر الجليل في الصفحات الماضية عبارات قسّمت الروايات الى محكم ومتشابه، ومجمل ومبين، ومطلق ومقيد، وعام وخاص، وهكذا... ولا بد على هذا الاساس من طرح السؤال التالي: اذا كان في الروايات محكم ومتشابه، ومجمل ومبين، فكيف يمكننا التمسك بالظواهر فقط ونتجاهل المعاني الباطنية للروايات؟ وكيف يمكننا ان ننسب الخطأ الى العقل في مقابل الظاهر في حين حجية الظواهر قد ثبتت عن طريق هذا العقل؟

فالسيد الرشتي يوصي أن ننسب الخطأ الى العقل اذا بدا مخالفاً للظاهر، وأن نعتبر أحكامه غير حقيقية. لكن لا بد لنا من الالتفات الى ان احكام العقل لا تقبل الاستثناء، واذا أُقصي الاعتبار عن العقل في حالة من الحالات، لَفقَد اعتباره بشكل دائم. فليس بامكان أحد أن يزعم ان الاعداد الزوجية قابلة للتقسيم الى شطرين متساويين، الا ان هناك حالات لا ينقسم فيها العدد الزوجي الى قسمين متساويين.

وفضلاً عما ذُكر، فالجمود على الظواهر واتهام احكام العقل بالخطأ، يستلزم اغلاق باب الدخول الى عالم المعقولات وعالم الباطن الى الابد. فالجامدون على الظواهر وغير المعترفين بأحكام العقل الرصينة، يعانون من نوع من الاضطراب في الكلام، فيتخذون مواقف متناقضة في كثير من الاحيان. وتظهر الكلمات غير المنسجمة بشكل واضح في آثار اولئك الذين لا معرفة لهم بالمبادئ الفلسفية الدقيقة، ويسارعون الى التعبير عن وجهات نظرهم على هذا الصعيد دون ادنى حذر أو تردد.

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٩ و ٦٠.

وسبق أن رأينا كيف ينكر السيد الرشتي الاعيان الثابتة ويعتقد بتحقق علم الله بدون معلوم. ومن البديهي ان المرء حينما ينكر الاعيان الثابتة، لا يمكنه ان يقول بتشخص وتعين للماهيات. ورغم هذا يعتقد هذا العالم والمحدث الجليل بتشخص الوجود بالماهية! فيقول:

«... بالماهية الوجود متشخص ومتعين وقابل الاشارة ومحل العبارة، بل ان بها شيئية الوجود...»(١).

ولسنا بصدد الحديث عن اصالة الوجود أو الماهية، وانما نؤكد فقط على ان الاعيان الثابتة حينما تُرفض وتُنكر، فليس بالامكان التحدث عن تشخص الوجود بالماهية.

وتحدث هذا العالم والمحدث الجليل في العديد من المواضع عن مختلف صفات الله تعالى، وعد بعض هذه الصفات عين ذاته، وهو ما يشير الى اعتقاده بنوع من الكثرة في عالم الاعتبار. ورغم هذا كله يقول بأن أية كثرة في عالم الاعتبار، تستلزم الكثرة في عالم الخارج. وهو لا يتحدث عن نوع من الكثرة التحليلية والذهنية على صعيد صفات الله تعالى فقط، وانما يعترف ايضاً بالانفكاك الذهني والتحليلي للوجود عن الماهية، فيقول: «... والكثرة الذهنية تستلزم الكثرة الخارجية، لأن الذهن ـ وكما تحقق عند الحقير وسائر المحققين ـ ظِلُّ الامر الخارج ومنتزَع منه. والظل لا يخالف ذا الظل مطلقاً. فكيف يمكن أن يكون الحق تعالى في الخارج واحداً ـ بل احداً كما يعترف بذلك السادة ـ وفي الذهن متكثراً، مع التسليم بأن الذهن ظل الخارج...»(٢).

ونفهم من هذه العبارة ان الحاج السيد كاظماً الرشتي يعتقد ان التكثر الذهني والتحليلي دليل على الكثرة العينية والخارجية، وأن الذهن بمثابة ظل عالم الخارج.

---

(١) اصول العقائد، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص ٦٤.

(٢) مجمع الرسائل، ص ٤٣١.

والحقيقة ان اعتباره للوجود الذهني ظلاً للوجود الخارجي، رأي صحيح لا غبار عليه. غير اننا لا يمكننا أن نستنتج من ذلك أن التكثر الذهني يستلزم التكثر الخارجي، لأن الظل وفي ذات الوقت الذي يعبّر عن ذي الظل، تختلف أحكامه عن أحكام ذي الظل. فيمكن القول على سبيل المثال: يُعد ادراك الموجود المادي في عالم الخارج كوجود ذهني، ظل ذلك الموجود. غير ان المعلوم الخارجي وفي نفس الوقت الذي يُعد موجوداً مادياً، يُعد ادراكه كموجود ذهني، مجرداً.

ويمكن أن نقول في مثال آخر ان اجتماع النقيضين محال وممتنع في عالم الخارج، في حين يُعد ادراك اجتماع النقيضين كوجود ذهني، ممكناً ومتحققاً.

ويعترف السيد الرشتي نفسه بانفكاك الوجود عن الماهية في عالم الذهن والاعتبار. ولا شك في أن هذا الانفكاك يُعد نوعاً من الكثرة. ورغم هذا ليس بالمستطاع الزعم بانفكاك الوجود عن الماهية في الخارج.

من هذا ندرك ان الكثرة الذهنية والتحليلية لا تدل على تحقق الكثرة في عالم الخارج قط، ولا أساس من الصحة لما ذهب اليه الرشتي على هذا الصعيد. ولم ينبر هذا العالم والمحدث الجليل للتعبير عن معارضته لآراء الحكماء والفلاسفة وانتقادها فحسب، وانما عبّر عن معارضته لكلمات العرفاء ايضاً. فالمطلعون على الآثار العرفانية يعلمون ان العرفاء يقولون بأربعة أسفار للانسان خلال سيره الكمالي، وأن الانبياء والاولياء الذين يمثلون الانسان الكامل، قد قطعوا هذه الاسفار أو المراحل السلوكية الاربع. غير ان السيد الرشتي يرى أن هذه الاسفار لا تتعلق بالانسان فحسب، وانما تتحقق عند الحيوانات أيضاً، بل ان النملة قد قطعت هذه الاسفار الاربعة حتى وصلت في نهاية المطاف الى الكمال اللائق بها!:

«... ويُقال ان من يطوي هذه الاسفار لا بد وان يكون رسولاً، وبعد انقطاع الرسالة لا بد وأن يكون ولياً. ولهذا يعتبرون الرسالة أدنى المراتب. بل سُمِع ما هو أقل من ذلك، حيث نُقل ان أحد الصوفية أسمى الرسالة «حيض الرجال». وهذا الكلام صحيح بالاجمال، لكنهم لم يفهموا ان هذه الاسفار الاربعة تبلغ بالشخص

الكمال الذي يُتصوّر في حقّه ويتناسب مع مرتبته، إلّا انه لا يصبح شخصاً كاملاً قط. وقد أثبتنا في رسائلنا ان الوجود ذو مراتب وأوضاع، ويتجلى الحق في كل مرتبة بحسبها.

اذاً فمرتبة الفناء في الله والبقاء بالله تختلف من شخص لآخر. وهذه المراتب موجودة حتى للنملة. نعم ان قاطع هذه المراتب اكمل من الذي لم يقطعها، إلّا ان ذلك لا يُعد كمالاً مطلقاً له. وذكرتُ في شرح الزيارة الجامعة شرائط السفر»[1].

وما ذهب اليه المرحوم الرشتي على هذا الصعيد، ناجم ولا شك عن رأيه الآخر الذي سبق أن اشرنا اليه من قبل. فهو يؤمن بوجود نوع من التباين بين الله والرسول وبشكل عام بين الخالق والمخلوق، بحيث لا توجد أية صلة بين الاثنين. وهذا الرأي الذي يُعد من أكثر الآراء التنزيهية تطرفاً، يقف خلف طرح مثل هذه الافكار. ولم يلتفت المرحوم الرشتي الى تحقق الاسفار الاربعة في الانسان على أساس نوع من المعرفة التي لا تتحقق لدى أي موجود آخر.

والانسان قد استطاع بهذه المعرفة استحقاق مقام الخلافة الالهية في الوجود. وبها يمكن للانسان أن يبتعد عن معلوماته وينظر اليها من مرتبة أعلى. وهي تعبّر في الحقيقة ليس عن علم الانسان بمعلوماته فحسب، وانما عن علمه بعلمه في المعلومات ايضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر: علم الانسان، علم مركب، في حين لا تتمتع الموجودات الاخرى بالعلم المركب. وليس بوسعنا تناول التفاوت بين علم الانسان وعلم سائر الموجودات في هذا الفصل. لكن لا بد من الاشارة الى استحالة حركة الحيوانات في وادي الاسفار الانسانية الاربعة، بعلمها الغريزي البسيط. فهذه الاسفار تختص بالانسان فقط، ويحصل من خلالها على منصب الولاية والخلافة. لهذا لا معنى لكلام السيد الرشتي في صدق الاسفار الاربعة على الحيوانات. والمطلع على آثار هذا المفكر العديدة يعلم ان الكلام المتضاد والمواقف

---

(١) اصول العقائد، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص ٧٢ و ٧٣.

غير المنسجمة، ليست قليلة في هذه الآثار. فلو نظرنا على سبيل المثال الى كتابيه «اصول العقائد» و«شرح القصيدة»[١] لوجدناه يتحدث في الثاني عن المعايير العرفانية ويثني على كبار العرفاء ويمتدحهم. في حين يرفض في الاول المعايير العرفانية وينتقد العرفاء.

والذي يدفع السيد الرشتي الى اتخاذ مواقف غير منسجمة واطلاق الكلمات المتضادة في بعض الاحيان، هو عدم معرفته بالمعايير الفلسفية على وجه الدقة واقتحامه ميدان مناقشة كبار الفلاسفة والعرفاء وابداء الآراء في أهم القضايا الفلسفية والعرفانية. ومن الطبيعي ان يصاب بنوع من الاضطراب في الكلام والافكار كل من لا تتوفر لديه المعرفة الدقيقة بالمعايير الفلسفية ثم لا يتردد في التعبير عن وجهات نظره في هذا الحقل الدقيق المحفوف بالمخاطر.

فالسيد كاظم الرشتي وكما ذكرنا من قبل متأثر بأفكار الشيخ احمد الاحسائي قبل أي شيء آخر، ويكنّ له الاحترام الزائد. ويُعد السيد كاظم من أكابر الفرقة الشيخية فيما يعد الاحسائي مؤسسها. ويقول السيد كاظم في هذه الفرقة في كتاب له يحمل عنوان «دليل المتحيرين»[٢]: «... المراد من اسم الشيخية الذي تُسمى به هذه الفرقة في هذه الايام ـ كتسمية الاثني عشرية بالرافضية ـ اولئك المنسوبون الى الشيخ الجليل والعالم النبيل الشيخ احمد بن زين الدين بن ابراهيم... الاحسائي، وحيد عصره، وفريد دهره، الذي اخذ العلوم عن معدنها وأدركها من منبعها، وهم الائمة الطاهرون سلام الله عليهم أجمعين. وقد وصلت هذه العلوم اليه في الاحلام الصادقة والمنامات الصالحة من أئمة الهدى عليهم السلام. ولا شبهة في ان الشيطان لا يمكنه أن يصوّر نفسه بصورهم المباركة. وقد رأى الامام الحسن عليه السلام في المنام فوضع حضرته لسانه المبارك في فمه، فاستفاض من لعاب فمه المبارك واستمدّ منه. فكان فمه أحلى من الشهد وأعطر من المسك. وحينما استيقظ، تمتع

---

(١) هذا الكتاب شرح على قصيدة عبد الباقي افندي الموصلي في مدح الامام موسى بن جعفر (ع).

(٢) لا يحمل هذا الكتاب ترقيماً ولا تاريخ الطبع.

بالفيوضات الالهية»[١].

وتؤكد هذه العبارة على مدى الاخلاص الذي يكنّه السيد الرشتي لاستاذه الشيخ احمد الاحسائي والمقام المعنوي الذي يقول به له. ولا نريد أن نتدخل في رأيه بالاحسائي، كما لا نشك قط في مقامات أولياء الله وكراماتهم. لكن الذي نود أن نشير اليه هو ان انكار القضايا الفلسفية لا يمكن أن يتحقق إلّا عن طريق المعايير الفلسفية. والعقل والاستدلال، من خصوصيات الانسان وفصله المميز. وكما يُعد هذا الانسان خليفة الله ومظهره، يُعد العقل من آيات الله وعلاماته ايضاً. ومن يؤمن ايماناً قاطعاً بالرؤيا الصادقة لاولياء الله، بامكانه أن يؤمن أيضاً بأحكام العقل المحكمة.

فالعقل اول مخلوق الهي، ولا يجب أن نتعامل معه كوسيلة وأداة. واولئك الذين يتعاملون معه على هذا الاساس، ويستخدمونه لخدمة أهدافهم ومصالح مشربهم، لا بد وأن يصابوا بالتناقض والتضاد في الفكر. والحاج السيد كاظم الرشتي، أحد اولئك الذين لا ينسجمون مع الحكماء والفلاسفة، وقد أنكر الكثير من المعايير والقواعد العقلية الرصينة. ورغم هذا فقد تفلسف في العديد من المسائل وتحدث باسلوب الفلاسفة. وهذا يعني ان المعايير العقلية، تمثّل لديه وسيلة ينتفع منها.

ولا شك في تمخض الكثير من النتائج الوخيمة عن مثل هذا النمط الفكري، سيما اذا علمنا ان الرشتي كان لديه عدد كبير من التلاميذ، وكان لديه نفوذ كبير عليهم. وتكشف المصادر التاريخية عن ان علي محمد الباب، حينما سافر الى كربلاء، تتلمذ لسنوات عديدة على السيد الرشتي وأخذ منه.

ونحن لا نزعم قط ان الفرقة البابية ومن ثم البهائية اللتين أفرزتهما افكار علي محمد الباب، كانتا بفعل تعليمات السيد كاظم الرشتي، لأن هناك عدداً كبيراً آخر من الطلبة قد تتلمذ على يديه، إلّا ان اياً منهم لم يكن على صلة بالافكار البابية والبهائية، لكن الامر الذي لا يجب أن يغيب عن البال هو ان الفكر السيال حينما لا

(١) دليل المتحيرين، طبعة حجرية، بدون تاريخ وترقيم.

يجري في اطار المعايير المنطقية والعقلية الرصينة، من الممكن ان يشكل خطورة على الاشخاص المتأثرين بهذا النمط الفكري. وطالما اكد كبار الحكماء الالهيين طوال التاريخ أن لا يعلِّم أحدُ الحكمة إلّا لاهلها.

والآثار القلمية التي خلّفها السيد كاظم الرشتي تؤكد على تمتعه بفكر قوي، رغم انها تكشف النقاب ايضاً عن عدم معرفته بالمعايير المنطقية والفلسفية، وبُعده عن عمق تفكير الحكماء الالهيين. أي انه وفي ذات الوقت الذي لم يكن من أهل الحكمة، لم يعمل بوصية الحكماء ايضاً، فلم يقيّم تلامذته ولم يدرس مدى استعدادهم وأهليتهم.

ولا شك في ان مسؤولية افكار وأعمال التلميذ لا يمكن أن تُلقى على عاتق الاستاذ، لأن كل شخص مسؤول عن سلوكه. ومع ذلك يجب أن لا نتجاهل ما قاله بعض الفضلاء من أهل الطريقة: «يكشف التلميذ عن استاذه ما يكشفه الدخان عن النار».

ولا يستوعب هذا المقال الحديث عن افكار علي محمد الباب والفرقة البابية، وظهور البهائية والآثار المترتبة عليها. لكن من الضروري الاشارة الى ان التجربة التاريخية قد أثبتت ان الاستخفاف بالموازين العقلية والمعايير المنطقية، واطلاق الآراء ووجهات النظر بدون استناد كامل واستعداد لازم في القضايا الفلسفية الدقيقة، غالباً ما يُصاحب بالانحراف والضلال ويقود الآخرين الى هذا الوادي المحفوف بالاخطار. ومن يستخفّ بالعقل والاستدلال، يصبح العقل والاستدلال غريبين عليه أيضاً.

مذهب التفكيك

اصطلاح مذهب التفكيك بالمعنى الذي يتحدث عنه انصاره، جديد ولا سابقة له. ولا يلاحظ بين المذاهب الفكرية، وكتب الملل والنحل، والفرق الطائفية، اصطلاح بهذا الاسم. لكننا لو غضضنا الطرف عن خصوصيات هذا التيار الفكري واولئك الذين جاؤوا به، وأولينا اهتمامنا نحو محتواه العام والاساسي، لوجدنا انه ليس غير جديد فحسب، وانما من اقدم التيارات الفكرية في العالم الاسلامي ايضاً. لأن ما يُطرح فيه بشكل عام هو: التمييز والفصل بين الحقائق الدينية النازلة بواسطة الوحي، وبين ما يُعد نتاج الفكر البشري.

ولا يختص هذا الكلام بجماعة أو فرقة دون غيرها، ويتفق عليه كافة المفكرين الاسلاميين. وقلما نجد من يوافق على الخلط بين تعاليم الانبياء والعلوم البشرية. ومما سبق نفهم ان التفكيك ـ بمعنى الفصل بين الوحي الالهي والعلم البشري ـ لا ينكره أي احد من المفكرين المسلمين، لا سيما وقد حظي بالاهتمام منذ القرون الاسلامية الاولى. إلّا ان عنوان «مذهب التفكيك» الذي يتميز بسلسلة من الخصوصيات المتصلة بالاسلوب الفكري لدعاته، يُعد جديداً لا سابقة له. وقد ظهر هذا التيار الى الوجود في خراسان قبل حوالي نصف قرن ثم استقطب الانصار والمؤيدين بشكل تدريجي، وراح يعبّر عنه بعض المتحمسين له بهذا

الاسم.

وفي عام ١٩٩٦ صدر كتاب يحمل عنوان «مكتب تفكيك» ـ أي مذهب التفكيك ـ، سبق أن نُشِر جزء منه في مجلة «كيهان الثقافي» واستقطب اهتمام القراء. وبانتشار هذا الكتاب يكون هذا المذهب قد اكتسب صبغة رسمية، وأصبح موضوعاً من مواضيع الباحثين.

مؤلف هذا الكتاب ويدعى محمد رضا الحكيمي، يُعد من كبار المفكرين وعالماً من اصحاب التقوى والفضيلة، وممن خطا خطوات صادقة ومخلصة على طريق البحوث الاسلامية، كما يُعد من المتحمسين لهذه الحركة الفكرية. وقد درس على العديد من علماء مدرسة التفكيك.

وتشدني الى هذا الباحث الكريم وشائج الصداقة والمعرفة لفترة طويلة، وانا اقف عن كثب على نمط تفكيره واسلوبه الفكري. غير ان هذه العلاقة التي ارتبط بها معه، لا يمكن أن تحول دون دراسة مذهب التفكيك والمبادئ الاساسية التي تقوم عليها هذه الحركة الفكرية، والتحدث بانصاف عن نقاط قوتها وضعفها. ويقول الحكيمي في كتابه:

«لقد اقترحت منذ سنوات مفردة التفكيك لهذا المذهب واستخدمتها حتى اصبحت متداولة ومعروفة في هذا اليوم. ولا بد من أن اضيف من باب التوضيح ان لهذا المذهب بعداً آخر عدا تفكيك التيارات المعرفية الثلاثة عن بعضها، ويتمثل في بيان المعارف القرآنية الاصيلة، بعيداً عن كل امتزاج، والتقاط، وخلط، وتأويل من هذه التآويل التي نعرفها، وهذا ما يُعد الجوهر الغائي لهذا المذهب».

ثم يتطرق الى سلسلة من التوضيحات التي لا نعتقد بضرورة عرضها هنا، ويقول:

(اذاً يُعد بيان المعارف القرآنية جزءاً من العناصر الاساسية في مذهب التفكيك بل واكثرها اساسية. وقد كتب استاذنا رضوان الله عليه (اي الحاج الشيخ مجتبى

القزويني) كتاباً... أسماه «بيان الفرقان»، بمعنى شرح التفاوت وتبيان الفرق والاختلاف بين المشارب والمذاهب الثلاثة المعروفة. ولم يرغب في «بيان الفرقان» ان يكتب كتاباً فلسفياً وعرفانياً... وانما اراد ان يشير الى المطلب بقدر الضرورة، ثم يشرح اسس المعارف القرآنية. وبذلك يكون اسم «مذهب التفكيك» قد استُوحي من تعبير «بيان الفرقان»[1]...

وهكذا نرى ان محمد رضا الحكيمي يعتقد بأن بيان المعارف القرآنية الخالصة، يمثل جوهر معنى مذهب التفكيك، كما يعترف عن انصاف انه قد تأثر بكتاب «بيان الفرقان» للحاج الشيخ مجتبى القزويني في انتخاب اصطلاح «مذهب التفكيك». ويُعد الشيخ القزويني من كبار رجال هذا المذهب وأساتذة الحكيمي.

وتحدث الحكيمي في موضع آخر من الكتاب بشكل أكثر صراحة فقال بمساواة مذهب التفكيك للاسلام، وبالتالي فان ما لا ينطبق مع هذا المذهب، لا ينطبق مع الاسلام:

«... فحقيقة الحركة التفكيكية انها أمر مساو للاسلام وظهوره، أي القرآن، والحديث، والكتاب، والسنة، ومعارف القرآن، وتعاليم أهل البيت عليهم السلام، وكل ما يُستفاد من الثقلين، بدون أي اقتباس عن شخص ومذهب، وبدون الحاجة الى الافكار والنحل. وهذا هو مقتضى المعرفة الاخلاقية والقرآنية المستقلة الموجودة بسائقة الفطرة وعلى أساس السلوك الايماني للمؤمنين»[2].

ومما يستقطب الاهتمام ويبعث على الدهشة في نفس الوقت أن يتخذ السيد الحكيمي من تفكير عامة الناس دليلاً لتعزيز ما ذهب اليه ووصفهم بأنهم يفكرون وفق مذهب التفكيك:

«... ولا بد من القول بأن الجمهور المتدين، تفكيكي بسائقة دركه الايماني وتلقيه الفطري. وما لم يتصرف احد في ذهنه فلا بد أن يفكر كما يفكر أصحاب

---

(١) محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك (مذهب التفكيك)، ط ١٩٩٦، ص ١٥٩ و ١٦٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٨٧.

التفكيك... ولو كان لديه ترجمة فارسية للقرآن، لآمن بكل ما يقرأ فيه، دون أن ينزلق ذهنه نحو الموضوعات التأويلية»[١].

ونفهم مما سبق ان المؤلف قد تناول قضيتين أساسيتين على صعيد المذهب التفكيكي هما: الاولى، ان هذا المذهب يساوي الاسلام، والثانية، ان عامة الناس يفكرون على أساس هذا المذهب.

وتبدو النقطة الاولى طبيعية الى حد ما ولا تدعو الى الاستغراب، لأن هذا الزعم زعم عام موجود عادة بين ارباب المذاهب ورواد الحركات الفكرية، ولم يتحدث خلافه أي من مؤسسي الفرق والمذاهب. فقد ادعى مثل هذا الادعاء كافة اولئك الذين انبروا لتفسير المتون الاسلامية طوال التاريخ وتمكنوا من ايجاد نظام فكري ما، وقالوا بأن النظام الفكري الذي توصلوا اليه، منطبق مع الاسلام ومساوٍ له. وينشأ الصراع بين الفرق الاثنتين والسبعين، من هذا الامر بالذات ومن هذا الزعم. واذا كان حماة «مذهب التفكيك» يزعمون ان حركتهم الفكرية مساوية للاسلام، فان معارضيهم هم الآخرون يزعمون هذا ايضاً. ويؤمن كبار فلاسفة الاسلام كابن سينا وصدر المتألهين الشيرازي بانطباق فلسفتهم مع الاسلام ايضاً، مع رفضهم لأية فلسفة تتعارض مع الاسلام. ويصدق هذا الكلام على العرفاء ايضاً. فبالرغم من تعرض محيي الدين ابن العربي وآثاره الى الانتقاد من قبل انصار مدرسة التفكيك، إلّا ان ابن العربي نفسه يقول ان الرسول ﷺ قد امره خلال مبشرة بنشر كتابه المعروف «فصوص الحكم» ووضعه في متناول الآخرين. وهذا يعني ان زعم انصار مدرسة التفكيك، زعم لا يقوم على دليل، ويتعارض مع زعم من يقف على رأس الحركات والتيارات المناهضة لهم. وقد يُقال هنا: ان زعم انصار هذا المذهب ليس بدون دليل أبداً، ودليلهم في ذلك هو تفكير الجمهور وعامة الناس.

ويعد تفكير الجمهور وفق مذهب التفكيك، قضية أساسية من وجهة نظر

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٨.

المؤلف وسائر أهل التفكيك. واننا لو ادركنا ان ادراك الجمهور والعوام المتدينين، ادراك فطري واسلامي، لتوصلنا الى هذه النتيجة وهي ان مذهب التفكيك مساو للاسلام.

هذا الاستدلال وان لم يلاحظ بهذه الصورة في كتب أهل التفكيك، إلّا انه ينطبق مع خلاصة ما يذهبون اليه. فقد فسّر أنصار مذهب التفكيك المتون الاسلامية ـ سواء كانت في اصول الدين أو في فروعه ـ على أساس الجمود على الظواهر، وتحدثوا عن حجية الظواهر بشكل مطلق. ويحظى الجمود على الظواهر عند هذه الجماعة بالاهمية بحيث اتخذت مواقف خاصة على صعيد وضع الالفاظ ودلالتها على المعاني.

فالالفاظ والكلمات عند أصحاب التفكيك، موضوعة للموجودات الخارجية، كما ان دلالتها محدودة ومنحصرة فيما يتحقق في العالم العيني المحسوس. والذين لهم معرفة بموضوع «الوضع» يعلمون ما هي الآثار التي يمكن ان تنجم عن هذا الرأي. فوضع الالفاظ للموجودات الخارجية، يحدد دائرة الدلالة ويضيقها، فيُغلق طريق الوصول الى عالم المعاني. ويقول آية الله الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي ـ وهو من انصار مذهب التفكيك ـ في كتابه «توحيد الامامية»:

«ان مفتاح التعليمات في كل قوم هو ألفاظهم في لغاتهم، وقد أنسوا بها، وعرفوا معانيها. والالفاظ في لغة كل قوم وما هو المتعارف عندهم موضوعة للخارج، فان المشهود والمعلوم عندهم هي الاعيان والحقائق الخارجية»[١].

ولا نود الحديث عن وضع الالفاظ وتعيين ما هي موضوعة له، وانما اردنا من خلال ما سبق أن نؤكد على مدى اهتمام أصحاب هذا المذهب بظاهر الامور. فاولئك الذين يرون ان الالفاظ موضوعة للموجودات الخارجية، يصبون اهتمامهم نحو العالم العيني المحسوس خلال تفسيرهم للمتون الدينية، ولا يفكرون سوى في ظواهر الامور.

---

(١) ص ٥٣.

والنزعة نحو الامور الظاهرية والاهتمام بـالموجودات العـينية والمحسـوسة في الخارج، يمكن ان يلاحظا في آثار اصحاب مدرسة التفكيك. وقد دفع هذا النمط الفكري بشخصية كمحمد رضا الحكيمي مؤلف كـتاب «مـذهب التـفكيك» ان يتوقع من الحكماء والعرفاء التفكير على غرار الفقهاء والسير وفق مسارهم.

انه يعتقد ان الفقهاء قد استطاعوا بجهودهم الدائبة المستمرة ايجاد مدرسة فقهية اسلامية خالصة، دون الاهتمام بالنحل والمـذاهب الفكـرية والجـاميع الحـقوقية الاجنبية، في حين يفتقد الحكماء والعرفاء لهذه القابلية، وعجزوا عن ايجاد مذهب قرآني خالص[1].

ويستغرب العارفون بمعايير الاختلاف بين العلوم من هذا الكلام لأن هـناك بوناً شاسعاً من الاختلاف والتفاوت بين علم الفقه والحكمة والعرفان. فعلم الفقه يبحث عن موضوعات مسائله في العرف ويقوم على حجية الظواهر، في حين لا تهتم الحكمة والعرفان سوى بالحقائق العقلية والشهودية.

اضف الى ذلك، ليس بوسع كبار الفقهاء التوصل الى مـذهب فـقهي ونـظام فكري دون تعلم الكثير من العلوم والمعارف والاهتمام بها. فالفقيه ومن اجل أن ينال مقام الاجتهاد الكامل، بحاجة الى تعلم ومعرفة سلسلة من العلوم والمعارف. والعلوم التي تعد من شرائط ومقدمات علم الفقه، لم تنزل عن طـريق الوحـي الالهي، وانما تعد من ثمار الفكر البشري. فاذا لم يظهر اصول الفقه ـ مـثلاً ـ الى الوجود، فهل كان بامكان الفقهاء التوصل الى مذهب فقهي منتظم ومنسجم؟

كلنا يعلم ان علم اصول الفقه، لم يهبط به الوحي من السماء، وانما هو مجموعة من القواعد التي أُخذت من العلوم الاخرى. ولا بد من أن نذكّر هنا بأن الكثير من القواعد العقلية والفلسفية تلعب دوراً في علم اصول الفقه ويرجع اليها علماؤه. ويعلم الحكيمي بهذه الحقيقة ايضاً، بل انه قد تحدث في موضع من كتابه عن تورّم

---

(١) راجع «مكتب تفكيك»، ص ٦٨.

علم اصول الفقه[١]. ولا شك في انه حينما يتحدث عن التورم في علم اصول الفقه، يدرك نفوذ الكثير من الامور غير الضرورية والغريبة والمتناقضة مع نقاء علم الفقه، الى هذا العلم، واختلاطها به.

والمتابعون لتاريخ تطور علم الفقه ليس بامكانهم أن يزعموا نقاء هذا العلم، وعدم نقاء سائر العلوم الاسلامية الاخرى كالحكمة، والكلام، والعرفان. فرغم ان علم الفقه يتعامل مع الاحكام الظاهرية ويقوم على أساس حجية الظواهر، إلّا ان هناك تفاوتاً بين ظاهرية العلم وبين نقائه واصالته. فكما يمكن لعلم الكلام، والحكمة، والعرفان الامتزاج بالشوائب، يمكن لعلم الفقه وبنفس المقدار أن يكون شائباً ايضاً في عين ظاهريته. ويصدق عكس هذا الكلام ايضاً. أي اذا كان بامكان علم الفقه القائم على الظواهر ان يكون خالصاً ونقياً، فبامكان الحكمة والعرفان وفي ذات باطنيتهما وتعاملهما مع الامور المعقولة أن يتّسما بالنقاء والصفاء ايضاً.

اذاً لا يجدي الجمود على الظواهر والاهتمام بها نفعاً في الحصول على الامور الخالصة النقية. واذا كان الاهتمام بالقضايا السطحية والجمود على الظواهر مفيداً في ايصال الانسان الى الاسلام الخالص الاصيل، لكان بامكان علماء الاخبارية الوصول اليه قبل غيرهم، في حين يعارض اغلب علماء مدرسة التفكيك، علماء الاخبارية، ويرفضون طريقتهم.

وينفي محمد رضا الحكيمي تهمة الاخبارية عن أصحاب مدرسة التفكيك ويقول: «... اصطلاح الاخبارية، خاص بدائرة الفقه واستنباط الاحكام العملية واجراء القواعد الاصولية في الاجتهاد أو عدمه، ولا علاقة له بالدائرة العميقة للمعارف الكبرى...»[٢].

وما يذهب اليه الحكيمي، صحيح، اذ ان اصطلاح الاخبارية قد ظهر الى

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

الوجود لمجابهة الاستنباط والاجتهاد. لكن يجب ان لا نتجاهل أيضاً ان علماء الاخبارية وكما عملوا بظاهر الاحاديث على صعيد الفقه والاحكام العملية وعارضوا أي نوع من الاستنباط والاجتهاد، أصروا ايضاً على الجمود على الظواهر في مجال اصول العقائد والمعارف الدينية. ولهذا لا يمكن لاحد أن يدافع عن الاخبارية قط لانها يمكن ان تدفع بالمعارف الدينية نحو السقوط والسطحية. ودعاة مذهب التفكيك لا يتحدثون باسلوب العلماء الاخباريين على صعيد علم الفقه واستنباط الاحكام العملية، ولا يقبلون طريقتهم، لكن الذي يثير الاستغراب ان يعتمدوا الظواهر على صعيد اصول العقائد والمعارف الدينية العميقة، ويعارضوا بشدة كل نوع من انواع التأويل.

ولا شك في حجية ظواهر المتون الدينية، وثبوت هذه الحجية عن طريق البراهين العقلية ايضاً، لكن لا شك ايضاً في ان أي ظاهر من الظواهر الدينية، ذو باطن ايضاً، وأن هذا الباطن ذو باطن آخر. ولا يعلم عدد هذه البواطن سوى الله تعالى. ولا بد من الالتفات الى هذه النقطة ايضاً وهي: عدم وجود أي اختلاف مطلقاً بين ظاهر المتن الديني وباطنه، واتحاد احدهما بالآخر. واذا ما أشير الى الاختلاف بين الظاهر والباطن، فهو ليس إلّا من نوع الاختلاف في المرتبة. والاختلاف في المراتب الوجودية، اختلاف طولي لا يتعارض مع وحدة المراتب.

ويدل ظاهر الروايات على هذه الحقيقة ايضاً. ولو التزم أحد ما بظاهرها، فلا بد ان يعترف بباطنها ايضاً. ويمكن القول على ضوء ذلك ان باطن المتون قابل للادراك، بنفس المعيار الذي يجعل ظاهرها قابلاً للادراك ايضاً. ولا شك في اعتماد فهم باطن الروايات على الفهم الباطني للانسان، مثلما يعتمد فهم ظاهرها على فهمه الظاهري. أي ان فهم درجات ومراتب ظاهر النصوص الدينية وباطنها، يعتمد على مراتب ودرجات ظاهر فهم الانسان وباطنه. بمعنى ان الانسان ينال باطن النص الديني في مرتبة فهمه الباطني وينال ظاهره في مرتبة فهمه الظاهري. ومن هنا ندرك ان الانسان اذا فقد الفهم الباطني، عجز عن ادراك باطن المتون

الدينية.

ويمكن ان نستنتج مما سبق: مثلما يُعد الفهم الظاهري حجةً عند اولئك الذين يقيّدون انفسهم بالظاهر، يعد الفهم الباطني للمتون حجة عند اهل الباطن ايضاً. أي مثلما يُعد الفهم الباطني للمتون نوعاً من الفهم، يُعد الفهم الظاهري لها نوعاً من الفهم ايضاً. فالفهم الظاهري والفهم الباطني يقع كل منهما في طول الآخر، وينبئان عن درجات مختلفة لحقيقة واحدة. ومن هنا يمكن أن ندرك ان الحقائق الالهية النازلة بواسطة الوحي أو التي ابلغها الرسول الى الناس، تنعكس في مراتب ودرجات مختلفة من فهم الانسان.

ويحظى انعكاسها في درجة الفهم الباطني بنفس الدرجة من الاعتبار التي يحظى بها انعكاسها في درجة الفهم الظاهري. أي ان حقائق المتون الدينية الخالصة، تنعكس في المراتب المختلفة لمرآة ادراك الانسان، فيجدها في مراحل ادراكه المختلفة. اذاً فكما يمكن للادراك الظاهري لمعنى المتون ان يكون خالصاً، يمكن ان يكون الادراك العقلي أو الشهودي لمعنى هذه المتون خالصاً ايضاً.

ويتحدث اصحاب مدرسة التفكيك عن المعرفة الحقيقية لمبادئ واصول وحقائق القرآن والحديث، إلّا انهم لم يتحدثوا عن المعيار الذي يستخدمونه في هذه المعرفة. والمعيار الوحيد الذي يمكن أن يلاحظ خلال آثارهم، هو نوع من التهرب عن قبول التأويل، والانتقاد العنيف لكلام الكثير من الحكماء والعرفاء. وهذا التهرب من التأويل وسوء الظن بالحكماء والعرفاء اديا الى عد الجمود على ظواهر المتون، الطريق الوحيد لادراك الحقائق، في حين يُعد التأويل نفسه اصطلاحاً قرآنياً لو فُهِم على أساس المعايير القرآنية لنجم عنه فهم الحقيقة وادراكها.

والجدير بالذكر ان «التأويل» وفق المعنى الذي أشار اليه القرآن الكريم، غير التأويل المسمى بـ«التفسير بالرأي». وسبق ان تحدثنا بشكل مفصل عن ماهية التأويل ولا توجد ضرورة لتكراره. ولكن لا بد من الاشارة الى ان الجمود على

الظواهر، لا يُعد الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية الخالصة للقرآن والحديث، وانما يُعد التأويل هو الآخر طريقاً صحيحاً من طرق المعرفة. ويرى الحكيمي اتساع آفاق التحقيق في المدرسة التفكيكية بشكل كبير جداً، وتناولها لخمسين موضوعاً أساسياً وتسعمائة مسألة اساسية[١].

ويُعتبر هذا الكلام مبالغة، وأن ما عدّه جزءاً من مذهب التفكيك، لا علاقة له بهذه الحركة الفكرية. وقد اعدّ السيد الحكيمي قائمة سجّل فيها الكثير من المسائل الكلامية ـ الفلسفية. وما أورده في هذه القائمة، لم يكن سوى ما هو معروف من مسائل فلسفية ـ كلامية طالما دار حولها نقاش وجدل بين الحكماء والمتكلمين. ولا شك في قدرة علماء مذهب التفكيك على التعبير عن وجهات نظرهم في هذه المسائل ايضاً، إلّا ان هذه الآراء ووجهات النظر لا تُعد جديدة وغالباً ما تنطبق مع رأي متكلم قديم.

ورغم هذا، للإنصاف نقول ان علماء مذهب التفكيك وانطلاقاً من تعاملهم مع روايات اهل البيت عليهم السلام، انبروا لطرح بعض المسائل التي تميزت باسلوبها الخاص غير المسبوق. وظهرت الى الوجود في السنوات الاخيرة بعض الكتب التي صنفها علماء هذا المذهب وتناولت بالبحث والدراسة الكثير من هذه المسائل. وهناك الكثير من الصور المستنسخة للعديد من الكراريس والاوراق التي كتبت نسخها الاصلية بخط بعض مشاهير علماء هذا المذهب استعرضت هي الاخرى بعض هذه المسائل.

ويعد كتاب «بيان الفرقان» للمرحوم الحاج الشيخ مجتبى، من الكتب المهمة والمعتبرة التي تعكس الخطوط العريضة لهذه الحركة الفكرية. وهناك كتاب آخر يحمل عنوان «تنبيهات حول المبدأ والمعاد» بقلم آية الله ميرزا حسن علي مرواريد، يستعرض بعض القضايا الخاصة بمذهب التفكيك. ولا بد من الاشارة ايضاً الى كتاب «توحيد الامامية» لآية الله الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي الذي

(١) المصدر السابق، ص ١٩٠.

يبحث هو الآخر مسائل هذا المذهب. ويختلف كتاب «مذهب التفكيك» لمحمد رضا الحكيمي عن سائر هذه الكتب من حيث التنوع والاسلوب. ولهذا يوجد قدر كافٍ من المصادر الخاصة بهذا المذهب أمام الباحث الراغب في الاطلاع على أفكار أصحابه. وهؤلاء المصنفون الذين أشرنا اليهم هم تلامذة مباشرون أو غير مباشرين للمرحوم ميرزا مهدي الغروي الاصفهاني.

والمطلعون على مذهب التفكيك يعلمون جيداً ان ميرزا مهدي الغروي الاصفهاني، بمثابة المؤسس لهذا المذهب، وان هذه الحركة الفكرية منبعثة عن أفكاره. وتحدث كتاب «مذهب التفكيك» بالتفصيل عن حياة هذا العالم الجليل القدر واكّد قائلاً:

«... حصول التشرف في عصر الغيبة الكبرى حتمي للبعض... وسعادة تشرف سماحة ميرزا الاصفهاني، جزء من المسلمات، وهذا ما جعل معارفه الخاصة متسقة بشكل عجيب مع الفطرة والادراكات الفطرية...»[(١)].

ولسنا في معرض الحديث عما ذهب اليه الحكيمي حول المرحوم الاصفهاني. وما يهمنا هنا هو آراء هذا العالم المتقي وافكاره التي أثرت على الكثير من العلماء والمفكرين الذين جاؤوا من بعده. ولسنا بصدد الحديث عن كافة هذه الآراء لأن الكثير منها لا يلتقي مع موضوع دراستنا. وما يهمنا من آرائه هو تلك التي تتصل بالقضايا الفلسفية بشكل وآخر، وإنْ تبلور البعض منها لمعارضة الموازين والقواعد الفلسفية.

ويعارض المرحوم ميرزا مهدي الموازين الفلسفية في كثير من الحالات، كما لا يستحسن القواعد المنطقية ايضاً ويعبّر عن رفضه لها. ويعتقد ان الباحثين عن المعرفة والحقيقة عن طريق القياس والبرهان، ينحرفون عن الطريق ويغوصون في الظلام، لأن أهم انواع القياس وأقواها هو ذلك المعروف بـ«القياس البرهاني»، في حين انه يقوم على قانون العلية الباطلة: «... لأن اكبر المقاييس وأحسنها

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٤.

قياس البرهان، وهو مؤسس على العلية والمعلولية... والعلية من أصلها باطلة»[١].

ونفهم من هذا ان المرحوم ميرزا لا يرفض البرهان المنطقي فحسب، وانما يرفض قانون العلية ايضاً. والذي دفع بهذا العالم المتقي الى رفض القياس البرهاني وقانون العلية هو عدم ايمانه بالاشتراك المعنوي للوجود ورفضه لوجود السنخية بين الخالق والمخلوق. فهو يعلم لو انه يعترف بقانون العلية ويؤمن بأن الله تعالى علّة العالم، فلا بد ان يقوده ذلك الى الاعتراف بشيء من السنخية بين الخالق والمخلوق، وهو ذات ما يعبر عن رفضه بشدة. ونفي السنخية بين العلة والمعلول، والقول بالتباين بين الوجودات، من الآراء ذات الخلفية القديمة، كما كانت شائعة عند المفكرين الذين اتخذوا مواقف معارضة لصدر المتألهين الشيرازي. ولهذا يُعد نفي السنخية بين العلة والمعلول، نوعاً من انكار العلية، وقد رأينا كيف يرفض ميرزا مهدي الاصفهاني القياس البرهاني ويصفه بالمضلل، من خلال القول بانكار العلية.

ولا يمكن نكران حقيقة ان نفي العلية وانكار القياس البرهاني يترتب عليهما العديد من التوالي الباطلة التي ليس من السهل الالتزام بها. والذي يرفض القياس البرهاني، كيف بامكانه التحدث على أساس الاستدلال؟ ان نفي القياس البرهاني اذا تمّ على أساس الاستدلال، لزم اثباته من نفيه؛ واذا تمّ بدونه، فلن تكون لديه أية قيمة عقلية.

وانطلق المرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني في معارضة البرهان المنطقي حتى عدّ امتناع ابليس عن السجود لآدم برهاناً منطقياً: «... أقول وظاهرٌ ان قياس ابليس كان بصورة البرهان»[٢].

---

(١) ميرزا مهدي الاصفهاني، مصباح الهدى، ص ٦. طبعت هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل للمرحوم ميرزا بجهود السيد محمد باقر النجفي اليزدي. وغير معروف تاريخ الطبع.

(٢) المصدر السابق، ص ١١.

وقد ورد هذا الرأي ايضاً في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني الذي قال ان ابليس اول من تحدث بالبرهان المنطقي.

والجدير بالذكر ان الشهرستاني الذي كان عضو الهيئة العلمية في نظامية بغداد لعدة سنوات، حاول برأيه هذا ارضاء مفكري الاشعرية في تلك المدرسة.

ومهما قيل في هذا المجال فلا يمكن نكران حقيقة ان الانسان حينما يرفض البرهان المنطقي، لا بد له من التحدث بلغة غريبة عن المنطق. ولا بد أن تُثار الاسئلة التالية هنا: ما هي خصوصيات هذه اللغة؟ وما هي معايير اعتبارها؟ وهل يمكن لاحد ان يزعم ابتعاد اللغة الدينية وعدم انسجامها مع هذه المعايير؟ وهل تحدث الله تعالى مع الناس بلغتهم ام ان لغته تعالى تختلف بشكل عام عن لغة الناس؟

وليس من السهل الاجابة على هذه التساؤلات، ولا ندري ما هي اجابات اولئك الذين يعارضون البرهان؟ فالرافضون للبرهان، يرفضون اكمل مظاهر العقل النظري، وهو ما يؤدي الى اغلاق باب البحث والعلم والمعرفة. فالمرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني قد أثار الشكوك حول العقل النظري ايضاً، من خلال انكاره للبرهان المنطقي. ولهذا نراه حينما يتحدث عن العقل، يقول: «... وهكذا يستضيىء الناس بالعقل فيعرفون به الحسن من القبيح...»[١].

والعارفون بالقضايا العقلية يعلمون ان ادراك الحسن، والقبح، والعدل، والظلم، وكل ما يتحقق في العمل، يتصل بالعقل العملي، في حين يدرك العقل النظري الاشياء كما هي لا كما يجب أن تتم أو لا تتم. واشار الاصفهاني الى هذا الامر ايضاً في رسالة «غاية المنى» وقال بأن أول آثار العقل، كشف الحسن والقبح الذاتيين[٢].

---

(١) ميرزا مهدي الاصفهاني، ابواب الهدى، ص ٦٥، ضمن مجموعة رسائله التي طبعها السيد محمد باقر اليزدي.

(٢) رسالة غاية المنى، ص ٢٠، ضمن مجموعة الرسائل السابقة.

وهناك قضية أساسية دفعت في الغالب أصحاب التفكيك الى الانسجام مع مؤسس مذهبهم واستاذهم في اعتمادهم العقل العملي، ورفض البرهان المنطقي الذي يُعد مظهر العقل النظري الكامل، قالوا انهم اخذوها عن الاحاديث والروايات، وتتلخص في ان العقل، نور مجرد ومعصوم عن الخطأ أفاضه الله على نفوس الناس. ونفهم هذا الرأي بشكل واضح من القول التالي لاحد أصحاب التفكيك: «العقل في الكتاب والسنة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الارواح الانسانية وهو الظاهر بذاته، المظهر لغيره، وهو حجة الهية ومعصوم بالذات، ممتنع خطأه. وهو قوام حجة كل حجة، وهو ملاك التكليف والثواب والعقاب... وبه يعرف الحسن من القبيح...»[١].

ويدل ظاهر الروايات على هذا المعنى ايضاً، غير ان علماء مدرسة التفكيك قد اتخذوا في تفسير هذا المعنى مواقف قابلة للبحث والدراسة.

ومن مواقفهم على هذا الصعيد قولهم بخروج العلم والعقل عن حقيقة ذات الانسان. وذات الانسان شيء ظلماني بالذات. وذات الانسان وفي عين ظلمانيتها الذاتية، إلّا انها تُكشف عن طريق العقل الذي يُعد ظاهراً بالذات. ويمكن القول بعبارة اخرى: ان العلاقة بين العقل والمعقول وفي نفس الوقت الذي تُعد علاقة بين الكاشف والمكشوف، تُعد ايضاً علاقة بين الظاهر بالذات والمظلم بالذات. ويعتقد أصحاب التفكيك بتحقق هذه العلاقة بين العالم والمعلوم ايضاً. وهذا يعني اضاءة الظلمة المحضة بنور العلم والعقل الساطع.

والموقف الآخر الذي اتخذه اصحاب التفكيك هو قولهم بتقدم العلم على المعلوم والعقل على المعقول. وهذا العلم والعقل اللذان يتقدمان على كل معلوم ومعقول، فطريان وذاتيان، ولا يضيئان معلومات الانسان ومعقولاته فحسب، وانما حتى تصوراته وتصديقاته وما يسمى بالصور الادراكية.

ومعنى هذا الكلام بالمنطق الفلسفي المتداول هو: المعلوم الخارجي والعرضي

---

(١) توحيد الامامية، ط ١٩٩٤، ص ٢١.

للانسان ليس هو الوحيد الذي يُعلَم في ظل هذا العلم، بل يتضح في ظله حتى المعلوم بالذات والصور العلمية ايضاً. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا الكلام هي ان هذا العلم والعقل لا يقعان معلومين ومعقولين قط، لأن الظاهر بالذات والمظهر للغير، يستحيل ان يُعلم بواسطة شيء آخر. بتعبير آخر: لما كان كل شيء يُعلَم بهذا العلم، فلا يُعلَم هذا العلم بشيء آخر. وهذا يعني معقولية ومعلومية العقل الحقيقي والعلم الحقيقي، بواسطة العقل والعلم. وتتم معلومية العلم الحقيقي من خلال «التذكر» فقط، ولا يمكن تحقيق ذلك عن طريق الاستدلال.

والمشتغل بالتصورات والتصديقات، يتعذر عليه نيل العلم الحقيقي. ويرى أصحاب التفكيك ان التفاوت بين العقل الحقيقي والعلم الحقيقي يوجده المتعلق، ولولا المتعلق لما كان بينهما أي اختلاف: «... الفرق بينهما مع ان كليهما كشف ذاتي مصون ومعصوم انما هو بحسب المتعلق. فان العناية في متعلق العقل كونه عقالاً ورادعاً عن ارتكاب الامر المرجوح... بخلاف العلم الحقيقي فانه ليس فيه هذه العناية...»[1].

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول بأن ما يذهب اليه أصحاب التفكيك حول العلم الحقيقي والعقل الحقيقي، شبيه في بعض وجوهه بالعلم الحضوري الذي يتحدث عنه الحكماء والفلاسفة، رغم اختلافه عنه في وجوه اخرى.

ويتركز الشبه بين العلم الحقيقي عند أصحاب التفكيك والعلم الحضوري لدى الحكماء على عدم وقوع أي منهما معلوماً عن طريق غيره. فكما ان العلم الحقيقي المتقدم لا يُعلَم عند علماء التفكيك عن طريق التصورات والتصديقات والعلم البشري، كذلك العلم الحضوري عند الحكماء لا يُعلَم أو يُكشف عن طريق العلم الحصولي. وهناك شبه آخر بين هذين العلمين يتمثل في عدم حصول الخطأ والاشتباه في كليهما.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.

ومثلما يُعد العلم الحقيقي معصوماً من الخطأ عند أصحاب التفكيك، يُعد العلم الحضوري غير قابل للخطأ ايضاً عند الحكماء والفلاسفة، حيث لا يُطرح في العلم الحضوري الانطباق بين الذهن والعين، ولهذا لا وجود للخطأ والاشتباه.

وهناك اختلافات اساسية ايضاً بين العلم الحضوري الذي يتحدث عنه الحكماء والفلاسفة والعلم الحقيقي المتقدم الذي يتحدث عنه اصحاب التفكيك ومنها ان العلم المتقدم أو ما يسمى بالعلم بدون معلوم، يُنظر اليه كأمر مسلّم به ومفروغ منه، ثم يجري البحث حوله بعد ذلك، في حين يُشْكل الحكماء والفلاسفة على ذلك.

فالعلم من وجهة نظر الحكماء، حقيقة ذات اضافة بحيث لا ينفصل عنها الالتفات الى المعلوم ابداً. واذا كانت الحيثية الذاتية للعلم، هي كشف المعلوم، فكيف يمكن التحدث عن العلم بدون معلوم أو تقدم العلم على المعلوم؟ ان الحديث عن العلم بدون معلوم يواجه نفس الاشكال الذي يواجهه الحديث عن الاب بدون ابن.

وهذا الاشكال هو الذي دفع الحكماء الالهيين والفلاسفة الاسلاميين الى دراسة العلم الازلي أو علم الله السابق، وتحدثهم عن قضايا عميقة بهذا الشأن. وقد استعرضنا هذا الموضوع في موضع آخر ونتحاشى استعراضه ثانية، إلّا اننا نؤكد على وجود الكثير من الاشكالات على صعيد العلم بدون معلوم أو العلم المتقدم بالصيغة التي يعرضها اصحاب التفكيك، وعدم انسجام هذه الفكرة مع المعايير العقلية. ولا يُثار مثل هذا الاشكال على العلم الحضوري بالصيغة التي يعرضها الحكماء، لأن العلم يتحد بمعلومه في هذا العلم، ولا وجود للانفكاك بين العلم والعالم والمعلوم. وربما ليس من المبالغة أن نعتبر الحضور، أساس العلم، ونذعن بعدم وجود انفصال في عالم الحضور.

ولهذا السبب بالذات، يرى بعض أهل التحقيق عودة العلم الحصولي بالعلم الحضوري، وتحقق انفكاك العالم والمعلوم في مثل هذه العلوم عن طريق المقارنة

فقط. بتعبير آخر: لا وجود للانفصال بين العلم والمعلوم بالذات حتى على صعيد العلوم الحصولية، وأن المعلوم بالعرض هو الذي بامكانه أن ينفصل عن العلم. والمعلوم بالذات ليس لا ينفصل عن العلم فحسب، بل لا يمكن فصله حتى عن العالم ايضاً. والمعلوم بالعرض هو الشيء الذي يمكن ان ينفصل عن العلم والعالم، والذي يرتبط بالعالم العيني الخارجي. ولا يتحقق اتحاد العالم بالمعلوم أو العاقل بالمعقول إلّا في مجال العالم والمعلوم بالذات. في حين لا يتحد المعلوم بالعرض بعالمه قط. ومن هنا يمكن ان نشير الى اختلاف آخر جاد بين أصحاب التفكيك والفلاسفة.

سبق ان ذكرنا ان علماء مذهب التفكيك يعتقدون ان العلاقة بين العالم والمعلوم أو العاقل والمعقول، هي من نوع العلاقة بين الكاشفية والمكشوفية. كما انهم يصرون على ان العالم أو العاقل، ظاهر بالذات، والمعلوم أو المعقول، مظلم بالذات. ويرون على هذا الاساس خروج العلم والعقل عن دائرة روح الانسان، وينظرون الى النفس الانسانية مصداقاً للموجود المظلم بالذات.

ويرفض الحكماء والفلاسفة هذا الكلام ويعتبرونه غير منسجم مع الموازين المنطقية، لأن النور والظلمة في حالة تضاد وتقابل دائماً، والشيء الذي هو مظلم في حد ذاته، لا يمكن أن يضيء أبداً. والدليل على ذلك امتناع الانقلاب والتحول في الذات والذاتيات. ولا تبدو أمثلة اصحاب التفكيك في هذا المجال مقنعة، ولا يجدي نفعاً ما تحدثوا عنه حول المصباح واضاءة الجو المظلم، ولا يعمل على رفع هذا الاشكال. ورغم ان الظلام يتبدد ويُمحى بمجيء النور، إلّا ان هذا التحول، وتبدل الظلام الى ضياء لا يصدق إلّا في الحالات التي يكون فيها الظلام بالعرض، حيث يزول هذا الظلام بمجرد ظهور النور، ولكن كيف يضيء الشيء اذا كان مظلماً بالذات؟

ولا شك في تعقّد قضية الظلام وطبيعته وماهيته، وتُعد من القضايا التي بحاجة الى بحث طويل. وهناك العديد من الآراء حول: هل ان الظلام أمر وجودي ام

عدمي؟ ومهما كان الرأي على هذا الصعيد، فلا شك في امتناع حدوث التحول في الذات والذاتيات أو تحول ماهية شيء ما الى ماهية شيء آخر. والحركة في الجوهر لا تعد تحولاً في الماهية، وانما يتغير فيها اسلوب وجود الشيء. وتعد كل مرتبة من المراتب الاشتدادية، ذات ماهية خاصة في هذه الحركة الاشتدادية.

ويقول اغلب علماء مدرسة التفكيك بظلمانية النفس الانسانية ويعتبرونها موجوداً مظلماً بالذات. فيقول المرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني مؤسس هذه المدرسة، في كتاب «ابواب الهدى» فيها:

«... هي شيء بالغير مظلم بالذات، حادث باق، وهي فاقدة بذاتها لذاتها نظير الظل من حيث انه شيء بالغير فاقد للنور الخارجي. فهي من حيث ذاتها ليست عين النور، أعني الشعور والعقل والعلم والفهم والحياة والقدرة. فلا مشية لها من حيث ذاتها...»[١].

ويلاحظ هذا المعنى والمضمون في آثار سائر اصحاب التفكيك، فنرى صاحب كتاب «توحيد الامامية» يقول:

«... وحيث ان الروح كما ثبت في محله جسم لطيف مظلم بالذات يملك العلم والعقل والشعور بالله الذي يملكها...»[٢].

ويأخذ بعض الحكماء بفكرة ان النفس في بداية وجودها ليست سوى قوة محضة فارغة من كل فعلية ادراكية. غير ان القول بأن النفس مظلمة بالذات لا ينطبق مع المعايير العقلية والفلسفية. وهذا النمط الفكري بالذات هو الذي دفع اغلب علماء مدرسة التفكيك الى الاعتقاد بعدم تجرد نفس الانسان الناطقة وعدّها موجوداً مادياً.

ويرفض أحد العلماء المعاصرين وهو من مشاهير مدرسة التفكيك تجرد النفس رفضاً باتاً، ويستعين بسبعة أدلة لاثبات ما ذهب اليه. وهذه الادلة

---

(١) ابواب الهدى، ص ٧، ضمن مجموعة رسائله التي طبعها السيد محمد باقر النجفي اليزدي.

(٢) توحيد الامامية، ص ١٨.

كالتالي:

١ ـ حينما نعود الى انفسنا، ندرك جيداً عدم خروجنا من ذلك المكـان الذي يستقر فيه جسمنا. ولا شك في عدم تجرد كل ما هو مستقر في المكان. وهذا يعني ان نفسنا غير مجردة.

٢ ـ نحن نلاحظ بشكل جلي وقوع حركتنا وذهابنا وايابنا، في المكـان. ولا شك في ان الحركة في المكان، من لوازم المادة.

٣ ـ نحن ندرك عن وضوح محدودية ذاتنا من حيث الكمية والمقدار، لاننا نجد من خلال المشاهدة اننا اصغر من الكثير من الموجودات التي لا يستوعبها مكاننا. ونحن نعلم على صعيد آخر ان الامر المجرد لا يقع معروضاً للكمية والمقدار.

٤ ـ نحن في وضع بحيث نجـد انفسنا مـوضعاً للـحزن، والفـرح، والخـوف، والامن، وسائر الاحوال والعوارض. ونعلم على صعيد آخر ان المجرد لا يقع محلاً لمثل هذه العوارض.

٥ ـ ذاتنا في وضع بحيث تتعرض للنقص والكمال. ولا شك في ان الشيء الذي يتغير، لا يُعد مجرداً.

ونصرف النظر عن الدليلين الآخرين لأن الدليل السادس قد طُرِح بحيث يدل على خلاف ما ذهب اليه، كما انه تشبث بالادلة النقلية في الدليل السابع، اعتقاداً منه ان العديد من الآيات والروايات تبرهن على مادية النفس[1].

والادلة اعلاه لا تدل على عدم تجرد النفس الانسانية وماديتها قط، كما انها لا تنسجم مع المعايير المنطقية. فالعارفون بهذه المعايير يعلمون ان البرهان المنطقي لا يجدي نفعاً إلّا حينما يتمتع بصغرى وكبرى واضحتين ومحكمتين. والادلة التي سبق أن اشرنا اليها ليست ذات إشكال من حيث الكبرى، في حين يحـوم الاشكـال حول صغراها. فقد قيل في صغرى البرهان الاول اننا نجـد انفسنا ليس خـارج المكان، وقيل في صغرى البرهان الثاني ان حركتنا وذهابنا وايابنا تتم في المكان،

---

(١) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، تأليف آية الله ميرزا حسن علي مرواريد، ص ٣٨.

وقيل في صغرى البرهان الثالث اننا نجد انفسنا محدودة بـالكمية والمـقدار دائماً، وقيل في صغرى البرهان الرابع نحن نجد ذاتنا في محل الحوادث والعوارض، وقيل في صغرى البرهان الخامس نحن نجد انفسنا محلاً للنقص والكمال. وقد أُضيفت بعد هذه المقدمات الصغرى مقدمة كبرى تقول: ان من لديه هذه الخصوصيات لا يمكن ان يُعد موجوداً مجرداً.

ولا يخـفى على اهل البصيرة ان صغرى هذه البراهين عبارة عن سلسلة مـن القضايا المبهمة والمجهولة. ولا شك في ان القضية اذا كانت مجهولة ومبهمة، لا يمكن ان تقع مقدمة للبرهان.

ويتمثل ابهام هذه القضايا في: اننا حينما نستخدم كلمة «نحـن» أو «انـا»، لا ندري ما هو المراد منهما. فهاتان الكلمتان تدلان على البدن والجسم ذات دلالتهما على الروح المجردة والهوية المعنوية للانسان. ومرجع الضمير «أنا»، هـو الهـوية الحقيقية والشخصية التي لا يمكن ان تتحدد بالجسم. ان معنى كلمة «أنا» وضمير المتكلم المتصل، من السعة بحيث ان الانسـان حـينما يشـير الى نـفسه، يـقول: جسمي، وروحي، وعقلي، وهكذا. وهذا يعني ان معناها من السعة والعمق بحيث يُنسب اليه معنى الروح والعقل والجسم ايضاً.

وعلى هذا الاساس، كيف يمكن ان نـعتبر هـذه القـضايا، مـقدمة للـقياس البرهاني ونقصرها على معنى مادي واحد؟

وقد اشرنا الى تمسك مـفكر مـذهب التـفكيك في بـرهانه السـابع بـالآيات والروايات دون أن يشير اليها. لكن لا بد من الاشارة الى هذا الامر وهو: اذا كان ظاهر بعض الآيات والروايات يدل على مادية النفس الانسانية، فـقد تحـدثت آيات وروايات عديدة بصراحة تامة عن روحانية النفس وتجردها. وهذا الامر بالذات هو الذي دفع المرحوم العلامة المجلسي ـ وهو محدث كبير ـ للتحدث عن هذه المسألة بتحفظ، وادانة من يفتي بتكفير القائلين بتجرد النفس.

والجدير بالذكر ان مؤلف كتاب «تنبيهات حول المبدأ والمعاد»، لم يكن الوحيد

الذي يرفض تجرد النفس الانسانية، وانما يرفضه ايضاً مؤسس مذهب التفكيك المرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني. وقد تناول هذه المسألة في رسالته «ابواب الهدى» وعبر عن اعتقاده في أن إثبات تجرد النفس، ليس طريقاً لمعرفة الله وانما يؤدي الى الضلال ايضاً: «... ويعرف ان التجريد الروحي ليس آلة لمعرفة الله تعالى، بل هو آلة للضالة، ولهذه الجهة ضلوا عن معرفته تعالى فانهم طلبوا معرفته من غير طريقها...»[1].

ولا يقتصر الاصفهاني على عدم الايمان بالتجريد الروحي، وانما يعتبر النفس موجوداً مظلماً بالذات ايضاً، كما سبق ان اشرنا الى ذلك.

ويستعين أصحاب التفكيك بظاهر الآيات والروايات غالباً في دعم مثل هذه الآراء. والحقيقة هي ان هذه الآراء، ذات جذور فلسفية، وغالباً ما تلتقي مع آراء القائلين بفكرة التنزيه المحض. فأنصار هذه الفكرة يرفضون وجود أية سنخية بين الخالق والعالم، ويتحدثون عن التباين المطلق بينهما.

صحيح ان ظاهر بعض الآيات والروايات يوحي بالتنزيه المحض، ولكن هناك آيات وروايات اخرى تُشم منها رائحة التشبيه. والباحث المحقق بامكانه ان يرفض التنزيه المحض والتباين بين الخالق والمخلوق، بنفس مستوى رفضه للتشبيه.

والطريق الصحيح، هو الطريق الخارج عن التشبيه الصرف والتنزيه المحض. واولئك الذين ينظرون الى الآيات والروايات من زاوية الفكر التنزيهي، لا يحصلون منها سوى على معنى التنزيه. ويصدق عكس هذا الكلام ايضاً، أي ان اولئك الذين ينظرون الى الآيات والروايات من زاوية الفكر التشبيهي فلن يجدوا فيها إلّا معنى التشبيه. وهذا ما يجعل من مهمة الانسان صعبة للغاية. ولا بد له من السير في هذا الطريق الضيق بحذر واحتراس كي لا يميل الى هذا الجانب أو ذاك.

ولا شك في ان انكار تجرد النفس الناطقة يؤدي الى ايجاد الكثير من المشاكل

---

(١) أبواب الهدى ص ٨٦، ضمن مجموعة رسائل ميرزا مهدي الاصفهاني.

امام ادراك المعارف الالهية والمعنوية. فلو لم تكن النفس مجردة، فلن تكون الادراكات مجردة ايضاً. واذا عُدّت ادراكات الانسان غير مجردة، لسرت عليها احكام المادة وتعرضت للزوال والفساد. وقد يزعم أصحاب التفكيك هنا ان النفس الانسانية وان كانت مادية ومظلمة بذاتها، إلّا ان الله تعالى قد أفاض عليها العلم والعقل اللذين تستطيع بنورهما ادراك الحقائق. ويمكن قبول هذه الفكرة بسهولة، إلّا ان على اصحاب التفكيك ان يلتفتوا الى قضية أساسية وهي ان العلم والعقل يُفاضان على الانسان لقابليته على قبولهما. والدليل على ذلك انهما لم يُمنحا للموجودات التي ليست لديها قابلية قبولهما. وقد ورد هذا الكلام كقاعدة عقلية في كتب اهل المعرفة، فقيل: «العطيات بقدر القابليات».

فقضية الاعطاء والافاضة، على أساس القابلية، ليست بالامر الذي بامكان أحد ان يرفضه. وهنا لا بد لنا أن نسأل القائلين بالتفكيك: اذا كانت نفس الانسان مظلمة بذاتها، فكيف يكون بامكانها التمتع بقابلية قبول نور العقل والعلم؟ وهل يتمتع الظلام المحض والشيء المظلم بذاته بقابلية قبول النور؟ فالظلام نقيض للنور، والضد يمتنع عن قبول ضده. واذا ما اردنا ان نعتبر كلام أصحاب التفكيك على صعيد إفاضة نور العقل والعلم على الانسان، صحيحاً فلا بد من القول ان النفس الانسانية ليست مظلمة بذاتها، وانما هي في بداية الوجود أمر بالقوة ولا بشرط، لديه قابلية قبول النور وقابلية قبول الظلام معاً.

واذا سلّمنا بتميز النفس بقابلية قبول نور العلم والعقل، فليس بامكاننا أن نزعم كأصحاب التفكيك خروج العلم والعقل عن دائرة وجود الانسان، لوجود نوع من الاتحاد بين القابل والمقبول في نظام الوجود، وليس بالامكان الاعتقاد بانفصال المقبول عن القابل. وهذا ما دفع بالحكماء الى الاعتقاد بأن التركيب بين المادة والصورة، تركيب اتحادي، مع رفضهم لانضمام احداهما الى الاخرى. ومن هنا ندرك ان العلم والعقل اللذين يفيضهما الله تعالى على الانسان، على غرار الصورة الفعلية التي تتحد مع مادة مستعدة وقابلة. ولا يهتم اصحاب التفكيك بمثل

هذه القضايا، ويتحدثون عن افاضة نور العلم على الظلام دون الاشارة الى كيفية هذه الافاضة وطبيعة الارتباط بين النور المفاض والظلام الذاتي.

ويعتقد أصحاب التفكيك ـ كالأشاعرة ـ ببساطة جواهر العالم، ويرفضون بشدة تركيب الاجسام من مادة وصورة. وتطرق المرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني الى هذا الموضوع في رسالته «مصباح الهدى»، فقال:

«... وأن أساس النشأة الاولى والآخرة على بساطة الجواهر، وأنها غير مركبة من المادة والصورة، بل خلق الله جل جلاله خلقاً مختلفاً بأعراض وحدود. فالمادة والصورة والجنس والفصل موهومة...»[١].

ويعتقد الاصفهاني ان اختلاف الموجودات، باختلاف أعراضها. وهذا هو عين الرأي الأشعري الذي يؤكدون عليه في الالهيات. ولا ندري ماذا ستكون اجابة هذه الجماعة لو سُئلت: ما هو مصدر اختلاف الاعراض؟

ويزعم كبار رجال مذهب التفكيك انهم قد حصلوا على حقائق الاسلام الخالص من خلال دراساتهم الجامعة الدقيقة. لكننا حينما نرجع الى آثارهم نجد بسهولة اقترابهم من آراء المتكلمين في كثير من الاحيان وتكرارهم لكلماتهم، مثل قضيتي «الوجود الذهني» و«تحقق الكلي». فهاتان القضيتان مطروحتان على بساط البحث والمناقشة منذ القدم، وأُبديت فيها الكثير من الآراء ووجهات النظر، ولازالتا تخضعان للنقاش حتى يومنا هذا. وقد بذل فلاسفة الغرب جهوداً كثيرة على هذا الصعيد أيضاً.

والحقيقة هي ان اغلب الحكماء المسلمين يرون أن بامكان الانسان ادراك الماهية الحقيقية للاشياء مثلما هي متحققة في الخارج. في حين يرفض اغلب المتكلمين المسلمين هذه الفكرة، ويرون ان الانسان لا يدرك من الاشياء سوى أشباحها وأمثالها. ويأخذ مؤسس مذهب التفكيك مهدي الاصفهاني بهذه الفكرة ويعبّر عنها في آثاره:

---

(١) مجموعة رسائل ميرزا مهدي الاصفهاني، مصباح الهدى، ص ٦٧.

«... فالمتصور المعقول من كل شيء مثاله لا عينه، والكلي الطبيعي الاصطلاحي لا تحقق له في الخارج...»[١].

ومن يتخذ من هذه الفكرة أساساً للادراك، لم يلتفت الى ان الانسان ليس بامكانه الحديث عن مثال شيء ما، دون ان يكون قد توصل الى ذلك الشيء. وفي غير هذه الصورة، كيف بامكانه ان يزعم ان ما ادركه، بمثابة مثال الشيء الخارجي؟ بتعبير آخر: لو يعلم الانسان ان ما ادركه، هو مثال الشيء الخارجي، فلا بد ان يكون قد توصّل الى ذلك الشيء الخارجي. واذا لم يكن قد توصل اليه، فكيف بمقدوره ان يزعم أن ما ادركه، هو مثال الشيء الخارجي؟

وفي العبارة التي نقلناها عن رسالة «مصباح الهدى» للمرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني، رأينا انكاره للكلي الطبيعي ايضاً، منضماً في ذلك الى صفوف «الإسمانيين» الغربيين. فانكار «الكلي الطبيعي»، ذو خلفية موغلة في القدم، ويُعد اغلب المتكلمين من المنكرين له. والشيء الذي لا بد من التأكيد عليه هو ان المرحوم الاصفهاني ورغم انكاره للكلي في رسالة «ابواب الهدى»، إلّا انه يعترف بتحققه في البعض الآخر من هذه الآراء. فيرى ان الاحكام الالهية، كليةً كالاحكام العقلية، كما يعتقد بمرتبتي الجعل والتحقق. أي مثلما تُعد الاحكام الالهية كليةً في مرتبة الجعل والتشريع، تُعد كلية ايضاً في مرتبة التحقق: «... ومن الواضح ان الاحكام الالهية ليست إلّا نظير الاحكام العقلية والعقلائية كليات وجوامع فلا محالة يتحقق لها مرتبتان...»[٢].

والسؤال الذي لا بد من إثارته هنا هو: هل ينسجم القول بكلية الاحكام الالهية خلال مرتبتي الجعل والتحقق، مع انكار تحقق الكلي بشكل مطلق؟

وسبق ان اشرنا الى ان المرحوم الاصفهاني ينكر الكلي في رسالة «مصباح الهدى»، إلّا انه يعترف به في رسالته «المواهب السنية» في مرحلتي الجعل

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

والتحقق!

وتناول مؤسس مذهب التفكيك في «ابواب الهدى» قضيةً ذات أهمية كبيرة، يتصل بها الكثير من مواقفه الفكرية. فهو يعتقد من خلال استناده الى رواية عن الشيخ المفيد: «ان ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله امر جديد، كما صرح به ما رواه المفيد، وهو مخالف للعلوم البشرية...»[١].

وتوحي هذه الرواية ان التعاليم الاسلامية، جديدة ولا سابقة لها، ولا تشبه سائر الافكار. ودفعت هذه الفكرة بالمرحوم الاصفهاني الى الابتعاد عن الافكار الفلسفية وأن ينظر الى الحكماء والفلاسفة قاطبة بعين العداء. أي انه بات يعتقد بعدم وجود أي شبه بين العلوم والمعارف البشرية، وبين ما جاء به الاسلام.

وقد اصر الاصفهاني على هذه الفكرة واكد عليها اعتقاداً منه باختلاف الالفاظ والكلمات المستخدمة في الثقافة الانسانية من حيث الدلالة على المعنى والمراد، عن الالفاظ والكلمات التي وصلتنا عن طريق الاسلام.

وسبق أن اشرنا الى اعتقاده بدلالة الالفاظ والمفردات في الثقافة البشرية على المعنى والمراد دائماً، بينما تشير الالفاظ والمفردات التي جاء بها الاسلام والعلوم الالهية الى نفس الحقائق الخارجية.

ولا شك في وجود التفاوت والاختلاف بين العلوم والمعارف الالهية، وبين العلوم والمعارف البشرية. لكن الذي لا شك فيه ايضاً هو ان الحقائق الالهية حينما تنزل على الرسولﷺ عن طريق الوحي، يلجأ الرسولﷺ الى تبيانها لقومه بلسانهم. وهذا يعني تحدث الله تعالى الى الناس بلسانهم عن طريق الرسولﷺ. وبامكان الناس استخدام كلمات وألفاظ الوحي، كاستخدامهم لهذه الكلمات والالفاظ من قبل. وعلى هذا الاساس لا يمكن تقديم وجه معتبر للاختلاف في الوضع والدلالة بين الالفاظ والكلمات النازلة عن طريق الوحي، وبين الالفاظ والكلمات التي لا تُعد وحياً منزلاً.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٩.

وأكد ميرزا مهدي الاصفهاني على مسألة «الوجـود»، ووجـه الانـتقاد الى موقف الحكماء والفلاسفة بهذا الشأن. وهو يؤمن بعدم جواز اطلاق كلمة الوجود على الله، وعدم وجود مصداق لكلمة العدم عليه ايضاً لانها كذب محض. أي انه يرى ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم. وربما يطرح الاشكال التـالي هـنا: ان سلب الموجودية والمعدومية، يستلزم ارتفاع النـقيضين، في حـين يُـعد ارتـفاع النقيضين، من الامور الممتنعة. ويجيب الاصفهاني على هذا الاشكال بقوله: ان الله جل شأنه، مالك الوجود وخالقه ولهذا ليس بالوجود ولا بـالعدم، وان سـلب الموجودية والمعدومية عنه لا يستلزم ارتفاع النـقيضين، لأن مـن شرائـط هـذا الارتفاع الاتحاد في الرتبة، والله أعلى من رتبة الوجود[١].

وقد أُشير الى هذه الفكرة ايضاً في آثار بعض المفكرين المسلمين الذين سبقوا الاصفهاني ايضاً كالشيخ رجب علي التبريزي والقاضي سـعيد القـمي. والخـط الفكري للشيخ رجب علي التبريزي يتعارض مع الخط الفكري لصدر المـتألهين الشيرازي، وتابع أتباعه نمـطه الفكري من بعده. وسبق ان تحـدثنا عـن هـذين التيارين الفكريين وقلنا ان لكل منهما أتباعاً ومؤيدين، ولا زالا حتى يومنا هذا.

ونحن لا نزعم قط ان الاصفهاني يؤيد حركة فلسفية خاصة أو يرتبط بتيار فلسفي معين، لكن لا يمكن لاحد أن يتجاهل التشابه القائم بين أفكاره وأفكار القاضي سعيد القمي.

وأصحاب التفكيك حينما يزعمون الله تعالى لا موجود ولا معدوم وانما رتبته أعلى من الوجود، يحرضون على طرح الاسئلة التالية: هل لهذه الجملة من معنى، ام لا يمكن أن نجد لها معنى أساساً؟ ما هو الشيء الذي أعلى رتبة من الوجود وما هو معناه؟ وهل هذا الذي هو اعلى رتبة من الوجود، موجود ام غير موجود؟ فاذا كان غير موجود، فليس بامكانه ان يكون اعـلى مـن الوجـود؛ واذا كـان موجوداً فليس أعلى من الوجود لأنه موجود. وقد يقال ان جملة: «الله أعلى من

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

الوجود»، خارجة عن استيعاب العلم والعقل، وتُعد فوق العلم والعقل. وبامكان هذا الكلام أن يثير السؤال التالي ايضاً: هل يمكن ان يكون هناك من معنى للشيء اذا كان فوق العلم والعقل، أم انه شيء مهمل لا معنى له؟ والغريب في الامر أن نجد المرحوم الاصفهاني يقول في بعض آثاره: ... فمن ادعى أمراً وقال انه فوق العقل والعلم... فقد ادعى باطلاً...[١].

واذا كان الامر كذلك، فلا بد اذاً من إثارة السؤال التالي: هل رأي الاصفهاني في ان الله ليس بالوجود ولا بالعدم، رأي معقول ام انه فوق العلم والعقل؟ وتؤكد المعايير المنطقية على انه غير معقول، لأن ارتفاع النقيضين، امر غير معقول. غير ان الاصفهاني يزعم وكما رأينا ان الله في مرتبة أعلى من الوجود، وهذا يعني ان سلب الوجود والعدم عنه لا يعد ارتفاع النقيضين، لكن السؤال الذي يُثار هنا هو: كيف يمكن لاحد يعتقد بأن سلب الوجود والعدم عن الشيء، يعني ارتفاع النقيضين، ثم يزعم في ذات الوقت بتحقق شيء فوق مرتبة الوجود؟ فمن الشروط الاساسية لامتناع اجتماع وارتفاع النقيضين، طرد الشق الثالث. أي ان كل شيء اما موجود أو معدوم، ولا شق آخر غير الوجود والعدم. واذا ما قال أحد ما بتحقق شيء فوق الوجود، فقد انكر طرد الشق الثالث، وهذا يعني ان امتناع وارتفاع النقيضين لا معنى له.

وسبق ان قلنا ان المرحوم الاصفهاني كان ينظر الى الفلاسفة والحكماء بعين العداء. وانتقاد الافكار الفلسفية، امر مقبول ومستحسن، لأن الفكر ينضج ويزدهر من خلال الانتقاد. وسبق ان قلنا ان الفلسفة الاسلامية، ليست ذلك الشيء الذي تُرجم الى العربية عن السريانية واليونانية في بيت الحكمة، وانما هي هذا التيار الفكري والعقلي والمنطقي الذي تعرض لقرون متمادية لاعنف ضربات المتكلمين والمتشرعين، والذي تبلور من خلال تحمل مختلف الانتقادات.

والانتقادات العنيفة التي يوجهها اصحاب التفكيك الى الحكماء والفلاسفة،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٢.

ليست بالامر الجديد، وانما هي ظاهرة قد بدأت من قبل المتكلمين والمتشرعين منذ القرون الاسلامية الاولى، ولازالت مستمرة حتى يومنا هذا. ويختلف أصحاب التفكيك عن سائر اولئك الذين جابهوا التيار الفلسفي، في معرفتهم بأحاديث وروايات أهل البيت عليهم السلام واستعانتهم بمضامينها في انتقاداتهم الموجهة للفلسفة. ولا يعني هذا الكلام ان احاديث اهل البيت عليهم السلام مناهضة للحكمة والفلسفة، وانما يعني ان اصحاب التفكيك قد انطلقوا لمعارضة آراء الحكماء والفلاسفة اعتماداً على تفسيرهم وفهمهم لتلك الاحاديث.

ويمكن القول بتعبير آخر: ان هؤلاء يتحدثون بفهمهم الخاص للروايات، وتقوم معارضتهم للافكار الفلسفية على هذا الاساس ايضاً. والدليل على ذلك هو ان الكثيرين من أهل الحديث وممن تأملوا في الروايات وبحثوا فيها، لم يعبّروا عن عدائهم للافكار الفلسفية، ولم يقفوا موقفاً معارضاً للفلاسفة، كصدر المتألهين الشيرازي، وبعض تلامذته. فمعرفة صدر المتألهين وبعض تلامذته بعلم الحديث والروايات، ليست أقل من الكثير من علماء مذهب التفكيك، لكنهم ليسوا لم يجابهوا الافكار الفلسفية فحسب، بل ووسّعوا دائرة افكارهم الحكيمة ايضاً من خلال التأمل الدقيق في الاحاديث. ومن هنا يمكن التوصل الى هذه النتيجة وهي: اذا كان هناك من يعمق أفكاره الفلسفية من خلال تفسيره للروايات واستنباطاته منها كصدر المتألهين، هناك أيضاً من يعارض الفلاسفة ويناصبهم العداء اعتماداً على فهمه للروايات ايضاً كأصحاب التفكيك.

ولو ظهرت فئة اخرى تعارض فهم صدر المتألهين وأمثاله للروايات ولا تتفق مع استنباط أهل التفكيك منها، فلا بد أن يشملها هذا الحكم ايضاً. أي انها قد عارضت هاتين الفئتين وفقاً لتفسيرها الخاص وفهمها للروايات. ومن هنا نعلم ان الانسان ينطلق دائماً نحو عالم الحقائق من خلال ادراكه، فيشاهد العالم في مرآة فهمه وشعوره. والانسان، واقعي باحث عن الحقيقة بفطرته وطبيعته، غير ان هذه الحقيقة لا تتجلى له إلّا في غشاء ادراكه وشهوده. وطالما سمعتُ الاستاذ

الفاضل المرحوم العلامة الطباطبائي يقول: نحن نبحث عن الحقيقة باستمرار، غير اننا لا نحصل سوى على ادراك الحقيقة.

ومعنى كلام الاستاذ اننا نبحث عن «الحقيقة»، لكننا نحصل على «العلم»، سواء كان على نحو الشهود والحضور، أو عن طريق العلم الحصولي. وعلينا ان لا نتجاهل ان العلم بالحقيقة في الادراك الشهودي والحضوري غير منفك عن الحقيقة نفسها، في حين يتحد العالم والمعلوم في العلم الحضوري، ويرجع الاختلاف بينهما الى عالم الاعتبار فقط.

وعلى ضوء ذلك يمكن ان نقول ان اصحاب التفكيك حينما يجابهون شخصيات مثل صدر المتألهين الشيرازي ويزعمون وصولهم الى الاسلام الخالص من خلال دراسة الروايات، انما يتحدثون في الحقيقة عن معلوماتهم ومدركاتهم عن الاسلام، ويقدمون نمط تفكيرهم ونوع افكارهم فحسب. فالمرحوم الاصفهاني يقول على سبيل المثال: «فواقعية الحقائق وفعليتها، أظهر من واقعية الثبات والبقاء، وعرضية الثبات والبقاء، ظاهرة ايضاً»[1]، ويؤكد انه قد توصل الى هذا الرأي بعد دراسة الروايات. كما يؤمن هذا المفكر المؤسس لمذهب التفكيك في موضع آخر من كتاب «ابواب الهدى» بعدم وجود أي اختلاف وتفاوت في الوجود، وتحقق الاختلافات كافة بارادة الله تعالى[2].

ولو القينا نظرة على آثار صدر المتألهين الشيرازي لادركنا بسهولة انه يختلف معه في هذه المسألة وفي كثير من المسائل الاخرى، ويرفض عرضية الثبات والبقاء، وعدم الاختلاف في الوجود. فهو يرى ان الثبات والبقاء، اسلوب الوجود. كما يؤمن في ذات الوقت بمراتب الوجود التشكيكية ايماناً عميقاً. ويعتمد بعض المعايير أيضاً في قوله بالتفاوت بين الجوهر والعرض لا يقع الثبات والبقاء بموجبها في دائرة الاعراض. كما يرى انسجام المراتب المتفاوتة في الشدة والضعف

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

مع الوحدة التشكيكية.

تجدر الاشارة الى ان التحكيم بين هاتين الفئتين على صعيد هاتين المسألتين اللتين ذكرناهما كمثال على الاختلاف بينهما، ليس بالامر الهيّن. ولا وجود لرأي يتفق عليه كافة المحكمين. فاولئك الذين يولون اهتماماً اكبر نحو الظواهر ولا يتفاعلون مع المعايير العقلية والمنطقية العميقة، يتفقون مع اصحاب التفكيك في رأيهم ويأخذون بفكرة عرضية الثبات والبقاء. غير ان اولئك الذين يصرون على المعايير والقواعد العقلية والمنطقية، لا يأخذون بعرضية الثبات والبقاء، ويؤيدون التفاوت التشكيكي في مراتب الوجود.

وتنصبّ اشكالات علماء مدرسة التفكيك، على افكار صدر المتألهين الشيرازي وعرفان ابن العربي. وقد عُرضت الكثير من المسائل الجديدة بالبحث والدراسة خلال الآثار التي صدرت الى الآن من قبل علماء هذه المدرسة.

ولست بصدد بحث هذه المسائل ودراستها، سيما وأن هذا الجزء الثاني من كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي» قد اشرف على نهايته. ومن الواضح على صعيد آخر ان بعض قضايا ومسائل مذهب التفكيك تؤلف جزءاً من حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، وهذا ما دفعنا لدراسة بعض هذه القضايا وبحثها. ولا بد من مجال آخر وفرصة اخرى لدراسة سائر قضايا هذا المذهب بشكل مفصل.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

مصادر الجزءين الاول والثاني

١ ـ آرثولد، توينبي، المؤرخ والتاريخ، حسن كامشاد، طهران، دار الخوارزمي للنشر.

٢ ـ الآشتياني، جلال الدين، منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، مشهد، جامعة مشهد، ١٩٧٢.

٣ ـ الآشتياني، ميرزا مهدي، أساس التوحيد.

٤ ـ الابراهيمي الديناني، غلام حسين، أسماء وصفات الحق، طهران، أهل القلم، ١٩٩٦.

٥ ـ الابراهيمي الديناني، غلام حسين، شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي.

٦ ـ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار التعارف، بيروت، ١٣٦٨ هـ.

٧ ـ ابن العربي، الفتوحات المكية، طبعة بولاق، الجزء الاول.

٨ ـ ابن باجه، تدبير المتوحد، معن زياده، بيروت، ١٩٧٨.

٩ ـ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، سليمان الندوي، المطبعة القيمة، ١٩٤٩.

١٠ ـ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الدكتور محمد رشاد سالم، مصر، دار الكتب، ١٩٧١.

١١ ـ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الدكتور محمد رشاد سالم، القاهرة، دار العروبة، ١٣٨٤ هـ، جزءان.

١٢ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، عبد الرحمن خليفة، مصر، ١٣٤٨ هـ.

١٣ ـ ابن حزم، رسائل، إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٤٠٤ هـ، ٤ أجزاء.

١٤ ـ ابن خلدون، مقدمة، محمد بروين غنابادي، طهران، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٩٨٧، جزءان.

١٥ ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١.

١٦ ـ ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، محمد قاسم، القاهرة، ١٩٦٤.

١٧ ـ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

١٨ ـ ابن رشد، مناهج الادلة في عقائد الملة، محمود قاسم، مصر، ١٩٦٤.

١٩ ـ ابن سينا، الهيات الشفاء، طبعة حجرية.

٢٠ ـ ابن سينا، رسالة أضحوية، طبعة مصر، تصحيح سليمان دنيا، ١٩٤٩.

٢١ ـ ابن سينا، شرح الاشارات، طبع حيدري، طهران.

٢٢ ـ ابن سينا، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة.

٢٣ ـ ابن سينا، عيون الحكمة، قم، بيدار.

٢٤ ـ ابن سينا، معراج نامه، تصحيح نجيب مايل الهروي، مشهد، مؤسسة البحوث الاسلامية في «آستان قدس رضوي».

٢٥ ـ ابن سينا، منطق المشرقيين، اوفسيت، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢٦ ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، الترجمة الفارسية، المترجم فروزانفر، طهران، دار ترجمة ونشر الكتاب.

٢٧ ـ ابن كمونة، الجديد في الحكمة، بغداد، وزارة الاوقاف، ١٩٨٢.

٢٨ ـ ابن ميمون، دلالة الحائرين، حسين آتاي، أنقره، جامعة انقره، ١٩٧٢.

٢٩ ـ ابو البركات البغدادي، المعتبر، الدكن، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨ هـ، ثلاثة أجزاء.

٣٠ ـ ابو القاسم البلخي وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، فؤاد السيد، تونس، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية.

٣١ ـ ابو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، أنقره.

٣٢ ـ ابو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، القاهرة، ١٩٣٩.

٣٣ ـ ابو حيان التوحيدي، المقايسات، محمد توفيق حسين، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٨٧.

٣٤ ـ ابو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الاسلامي في الاسلام، لبنان، دار النهضة العربية، ١٩٧٣.

٣٥ ـ ابو علي سينا، النجاة، طهران، مرتضوي، ١٩٨٥.

٣٦ ـ الاحسائي، الشيخ أحمد، شرح رسالة العرشية لملا صدرا، طبعة حجرية.

٣٧ ـ احمد حميد الدين الكرماني، المصابيح في إثبات الإمامة، تصحيح مصطفى غالب، طبعة بيروت.

٣٨ ـ أحمدي، بابك، ترديد، طهران، مركز، ١٩٩٥.

٣٩ ـ الاسترابادي، ملا محمد امين، الفوائد المدنية، طهران، ميرزا محسن كتابفروشى، ١٩٤٢.

٤٠ ـ الاشكوري، خواجه عبد الله، مجموعة رسائل، ج ٢، رسائل كنز السالكين، تصحيح محمد سرور مولائي، طهران، طوس، ١٩٩٨.

٤١ ـ الامام محمد ابو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٤.

٤٢ ـ الباطني، محمد رضا، اللغة والتفكير (مجموعة مقالات)، الثقافة المعاصرة، ١٩٩٤.

٤٣ ـ البجنوردي، سيد كاظم (تحت اشرافه)، دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، طهران.

٤٤ ـ بدوي، رسائل فلسفية، بيروت، دار الآفاق، ١٩٨٠.

٤٥ ـ بدوي، عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الاسلام، ١٩٦٣.

٤٦ ـ برغسن، هنري، التحول الخلاق، علي قلي بياني، طهران، مكتب الثقافة الاسلامية للنشر، ١٩٩٢.

٤٧ ـ بل، اي، واكر، ابو يعقوب السجستاني، فريدون البدرئي، طهران، دار فرزان للنشر، ١٩٩٨.

٤٨ ـ الجاحظ، ابو عثمان، البيان والتبيين، حسن السندوبي، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٧.

٤٩ ـ جان برن، الفلسفة الرواقية، ابو القاسم بور حسيني، طهران، سيمرغ، ١٩٨٣.

٥٠ ـ جان ماك كواري، مارتين هايدغر، ترجمة محمد سعيد الحنائي، دار هرمس للنشر، ١٩٩٨.

٥١ ـ جعفريان، رسول، أحوال وآثار الفاضل الهندي، قم، انصاريان، ١٩٩٥.

٥٢ ـ جلال الدين البلخي، المثنوي، رينولدالين نيكلسون، طهران، امير كبير، ١٩٨٣.

٥٣ ـ الجلالي النائيني، محمد رضا، الهند في نظرة، طهران، شيراز، ١٩٩٦.

٥٤ ـ جلالي مقدم، مسعود، الزروانية، طهران، ١٩٩٣.

٥٥ ـ جهانغيري، محسن، مجموعة مقالات ألفية ابن سينا، طهران، اللجنة الوطنية لليونسكو في ايران، ١٩٨٠، كراس ٤٣.

٥٦ ـ جيلسون، اتين، العقل والوحي في القرون الوسطى، شهرام بازوكي، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٩٩٢.

٥٧ ـ الحاج السبزواري، شرح المنظومة، طبعة ناصري.

٥٨ ـ الحاج السيد كاظم الرشتي، اصول العقائد، طبعة حجرية، بدون تاريخ.

٥٩ ـ الحاج السيد كاظم الرشتي، دليل المتحيرين، طبعة حجرية، بدون تاريخ.

٦٠ ـ الحاج السيد كاظم الرشتي، مجمع الرسائل الفارسية، كرمان، سعادة كرمان، ط ٢.

٦١ ـ حاجي خليفة، كشف الظنون، طهران، المكتبة الاسلامية والجعفرية، ١٣٧٨ هـ، ٤ أجزاء.

٦٢ ـ الحزين اللاهيجي، فتح السبل، ١٩٩٦.

٦٣ ـ الحكيمي، محمد رضا، مكتب تفكيك، ط ٢، ١٩٩٦.

٦٤ ـ الحكيمي، محمد رضا، مكتب تفكيك، طهران، مكتب الثقافة الاسلامية للنشر، ١٩٩٤.

٦٥ ـ حميد الدين الكرماني، راحة العقل، مصطفى غالب، بيروت.

٦٦ ـ الخراساني، شرف الدين، الفلسفة الاوربية المعاصرة، طهران.

٦٧ ـ الخراساني، شرف الدين، اوائل فلاسفة اليونان.

٦٨ ـ خواجه نصير الدين الطوسي، الإشارات والتنبيهات، مكتب الكتاب للنشر، ١٤٠٣ هـ، ثلاثة أجزاء.

٦٩ ـ خواجه نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، المدرس الرضوي، طهران، جامعة طهران، ١٩٨٨.

٧٠ ـ خواجه نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، قم، اشكوري.

٧١ ـ خواجه نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، حيدري.

٧٢ ـ خواجه نصير الدين الطوسي، مصارع المصارع، آلفرد هيوم.

٧٣ ـ خواجه نصير الدين الطوسي والامام فخر الدين الرازي، شرح

الاشارات، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـ.

٧٤ ـ الخوارزمي، حسين، شرح فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، طهران، مولى، ١٩٨٥، جزءان.

٧٥ ـ الخوانساري، ميرزا محمد باقر، روضات الجنّات، ج ٤.

٧٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى (مقال ابن طفيل)، تحت اشراف كاظم البجنوردي، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ١٩٩١.

٧٧ ـ دانش بجوه، محمد تقي، منطق ابن سينا، طهران، اللجنة الوطنية لليونسكو في ايران، ١٩٨٠.

٧٨ ـ الدواني، جلال الدين، الرسائل المختارة (رسالة الزوراء ـ تفسير سورة الاخلاص)، أحمد التويسركاني، اصفهان، مكتبة أمير المؤمنين.

٧٩ ـ الدواني، جلال الدين، ثلاث رسائل (شواكل الحور في شرح هياكل النور)، أحمد التويسركاني، مؤسسة البحوث الاسلامية.

٨٠ ـ دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، محمد عبد الهادي أبو ريده، الجزائر، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٠.

٨١ ـ ديوان الاسرار، باهتمام حسن أمين، طهران، دار مد للنشر، ١٩٩٩.

٨٢ ـ ذكاوتي، قره غزلو، علي رضا، حياة وآثار الجاحظ، طهران، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٩٨٨.

٨٣ ـ رسائل القيصري مع حواشي القمشئي، تصحيح جلال الدين الآشتياني، مشهد، ١٩٧٨.

٨٤ ـ روان فرهادي، عبد الغفور، خواجه عبد الله الانصاري، ترجمة مجد الدين كيواني، نشر المركز.

٨٥ ـ سامي النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤٠٤ هـ.

٨٦ ـ السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح المثنوي، طبعة حجرية،

١٣٨٤هـ.

٨٧ ـ السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح المنظومة، دار العلم، ١٣٩٨ هـ.

٨٨ ـ سبينوزا، باروخ، رسالة في إصلاح الفاهمة، اسماعيل سعادة، طهران، النشر الجامعي.

٨٩ ـ السجستاني، ابو يعقوب، كشف المحجوب، طهران.

٩٠ ـ السجستاني، الينابيع، هنري كوربن.

٩١ ـ السهروردي، شهاب الدين، شرح حكمة الاشراق، تعليقة ملا صدرا، طبعة حجرية.

٩٢ ـ السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٣، رسالة مؤنس العشاق، تصحيح سيد حسين نصر، طهران، جمعية الفلسفة، ١٩٧٦.

٩٣ ـ السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، في حقيقة العشق، تصحيح السيد حسين نصر، طهران، جمعية الفلسفة.

٩٤ ـ السهروردي، شهاب الدين يحيى، مصنفات شيخ الاشراق، هنري كوربن، طهران، جمعية الحكمة والفلسفة، ١٩٧٦، ٣ أجزاء.

٩٥ ـ السيد المرتضى، الذخيرة، السيد أحمد الحسيني، قم، النشر الاسلامي.

٩٦ ـ سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٧١.

٩٧ ـ الشريف الطباطبائي، محمد باقر، شرح رسالة كليات الفخر الرازي، مشهد، الحاج محمد عابديان، ١٩٧٥.

٩٨ ـ الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، محمد فتح الله بدران، قم، اصدارات الرضي، ١٩٨٥.

٩٩ ـ الشهرستاني، عبد الكريم، تلخيص كلام أبي علي في المنطق والطبيعيات والالهيات، جلال النائيني.

١٠٠ ـ الشهرستاني، عبد الكريم، مصارعة الفلاسفة، سهير مختار.

١٠١ ـ الشهرستاني، عبد الكريم، مكتوبات، محمد رضا الجلالي النائيني، ١٩٩٠.

١٠٢ ـ الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، آلفردهيوم، القاهرة، مكتبة المتنبي.

١٠٣ ـ الشيخ الانصاري، رسائل، نوراني، قم، مكتب التبليغ، ١٩٩١.

١٠٤ ـ الشيخ المفيد، أوائل المقالات، فاضل جرندابي، تبريز.

١٠٥ ـ الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، منشورات الرضي.

١٠٦ ـ الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج ١، قم، النشر الاسلامي.

١٠٧ ـ صانعي، اصول فلسفة ديكارت، طهران، ١٩٨٣.

١٠٨ ـ صدر الدين الشيرازي، شرح اصول الكافي، محمد خواجوي، طهران، مؤسسة الدراسات، ١٩٨٧.

١٠٩ ـ صدر المتألهين، اسرار الآيات، طهران، ١٩٨١.

١١٠ ـ صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، ج ١، طهران، ١٤١٠ هـ.

١١١ ـ صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، جامعة مشهد، ١٩٦٧.

١١٢ ـ صدر المتألهين، العرشية، ط حجرية، بدون تاريخ.

١١٣ ـ صدر المتألهين، المشاعر، دار مهدوي للنشر، اصفهان، بدون تاريخ.

١١٤ ـ صدر المتألهين، المظاهر الالهية، تحقيق جلال الدين الآشتياني، مشهد.

١١٥ ـ صدر المتألهين، أسرار الآيات، تصحيح محمد خواجوي، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٨١.

١١٦ ـ صدر المتألهين، شرح اصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، ١٩٨٦.

١١٧ ـ صدر المتألهين، مجموعة رسائل، رسالة في اتصاف الماهية بالوجود،

طبعة حجرية.

١١٨ ـ صلاح الصاوي، أعلام النبوة، طهران.

١١٩ ـ ضيائي، حسين، البيروني ورسالة امونيوس.

١٢٠ ـ ضياء الشهابي، برويز، نظرة ظاهرانية الى فلسفة ديكارت.

١٢١ ـ الطارمي، حسن، العلامة المجلسي، طهران، دار طرح نو، ١٩٩٦.

١٢٢ ـ الطباطبائي، سيد جواد، زوال الفكر السياسي في ايران، طهران.

١٢٣ ـ الطوسي، علاء الدين، تهافت الفلاسفة، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨١.

١٢٤ ـ عبد الامير الاعسم، الفيلسوف الآمدي، بيروت، ١٩٨٧.

١٢٥ ـ عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة، ١٣٧٩ هـ.

١٢٦ ـ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، جعفر غضبان، تبريز.

١٢٧ ـ العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، الشيخ فرج الله الحسيني، بيروت.

١٢٨ ـ العلامة الطباطبائي، ما هي رسالة الفلسفة؟ وما هي الفلسفة الالهية؟ السيد ابراهيم السيد العلوي.

١٢٩ ـ غادامر، الانسان واللغة، ترجمة علي اللاريجاني، مجلة «نامه فرهنك»، السنة السابعة، ربيع ١٩٩٧.

١٣٠ ـ الغزالي، ابو حامد، تهافت الفلاسفة، سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٧.

١٣١ ـ الغنابادي، ملا سلطان علي، بيان السعادة، جامعة طهران، ج ١، ١٤١٤ هـ.

١٣٢ ـ الغنابادي، ملا سلطان علي، سعادت نامه، طبعة ١٩٦٨.

١٣٣ ـ الفارابي، إحصاء العلوم، طهران.

١٣٤ ـ الفاضل الهندي، الحكمة الخاقانية.
١٣٥ ـ الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
١٣٦ ـ الفخر الرازي، الاربعين في اصول الدين، حيدر آباد، ١٣٥٣ هـ.
١٣٧ ـ الفخر الرازي، البراهين في علم الكلام، محمد باقر السبزواري، طهران، جامعة طهران، ١٩٦٢.
١٣٨ ـ الفخر الرازي، المباحث الشرقية، مكتبة الاسدي، جزءان، ١٩٦٦.
١٣٩ ـ الفخر الرازي، المطالب العالية، الدكتور أحمد حجازي السقاء، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
١٤٠ ـ الفخر الرازي، أربع عشرة رسالة، رسالة اصول الدين، محمد باقر السبزواري، طهران، إصدارات جامعة طهران، ١٩٦١.
١٤١ ـ الفخر الرازي، جامع العلوم، بومبي، مطبعة مظفري، ١٣٢٣ هـ، طبعة حجرية.
١٤٢ ـ الفخر الرازي، مناظرات، الدكتور فتح الله خليف، بيروت، دار المشرق، ١٤٠٦ هـ.
١٤٣ ـ فرمانتل، آن، عصر الاعتقاد، أحمد كريمي، طهران، أمير كبير، ١٩٧٧.
١٤٤ ـ فرمانتل، فلاسفة القرون الوسطى، كريمي، طهران، امير كبير.
١٤٥ ـ فروغي، محمد علي، سير الحكمة في اوربا، طهران، زوار.
١٤٦ ـ الفضل بن روزبهان، وسيلة الخادم الى المخدوم، رسول جعفريان، ١٩٩٣.
١٤٧ ـ فلوطين، آثار فلوطين، محمد حسن لطفي، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٧، جزءان.
١٤٨ ـ فيض الكاشاني، اصول المعارف، تصحيح جلال الدين الآشتياني، قم،

مكتب التبليغ الاسلامي، ط ٢، ١٩٨٣.

١٤٩ ـ القاضي سعيد القمي، شرح الاربعين، طبعة قديمة.

١٥٠ ـ القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق، تصحيح نجف قلي حبيبي، ج ١.

١٥١ ـ القاضي سعيد القمي، كليد بهشت «مفتاح الجنة»، تصحيح محمد مشكاة.

١٥٢ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، مصر.

١٥٣ ـ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، فؤاد سعيد.

١٥٤ ـ القاضي نور الله الحسيني المرعشي الشوشتري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مقدمة آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي الحسيني، قم.

١٥٥ ـ القفطي، تاريخ الحكماء، ترجمة القرن الحادي عشر الهجري، بهين دارائي، طهران، جامعة طهران، ١٩٩٢.

١٥٦ ـ كابلستون، تاريخ الفلسفة، جلال الدين المجتبوي، طهران، الشركة العلمية والثقافية للنشر ودار سروش للنشر، ١٩٨٩.

١٥٧ ـ كابلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة منذ فيشته وحتى نيتشه، ترجمة داريوش آشوري.

١٥٨ ـ كانت، عمانوئيل، تمهيدات، غلام علي حداد عادل، طهران، النشر الجامعي.

١٥٩ ـ الكراجكي، ابو الفتح، كنز الفوائد، الشيخ عبد الله نعمه، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١٦٠ ـ الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، ١٩٥٠.

١٦١ ـ كيخسرو اسفنديار بن آذركيوان، دبستان مذاهب (مدرسة المذاهب)، طهران، طهوري، ١٩٨٣.

١٦٢ ـ اللاهيجي، الشيخ محمد، شرح «غلشن راز»، كيوان سميعي، مكتبة محمودي، ١٩٨٧.

١٦٣ ـ لوين، فلسفة أو دراسة الحقيقة، جلال الدين المجتبوي، طهران، الحكمة، ١٩٨٧.

١٦٤ ـ لاكوست، جان، الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة رضا داوري، طهران، سمت، ١٩٩٦.

١٦٥ ـ ماجد الفخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٢.

١٦٦ ـ ماجد الفخري، سير الفلسفة في عالم الاسلام، لفيف من أساتذة جامعة طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٣.

١٦٧ ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١٦٨ ـ محمد ابراهيم القيومي، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، بيروت، ١٩٨٨.

١٦٩ ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، ١٩٩١.

١٧٠ ـ مراديان، خدا مراد، دراسة أحوال وآثار أبي حيان التوحيدي. طهران، نيكوكاري نورياني، ١٩٧٣.

١٧١ ـ مرواريد، ميرزا حسن علي، تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مؤسسة البحوث الاسلامية.

١٧٢ ـ مزاوي، ميشل م. ظهور الدولة الصفوية، ترجمة يعقوب آجند، نسترده، ١٩٨٩.

١٧٣ ـ المستوفي، حمد الله، نزهة القلوب.

١٧٤ ـ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط ٢، القاهرة.

١٧٥ ـ المغربي، خواجه حورا، رسالة النور والوحدة، طهران، دار نور فاطمة للنشر، ١٩٨٦.

١٧٦ ـ مغي، براين، الفلاسفة الكبار، عزة الله فولادوند، طهران،

الخوارزمي، ١٩٩٣.

١٧٧ ـ ملا صدرا، الاسفار الاربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١ هـ، ٩ أجزاء.

١٧٨ ـ ملا صدرا، الاسفار الاربعة، حسن زاده آملي، طهران، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٤١٦ هـ.

١٧٩ ـ ملا صدرا، شرح اصول الكافي، تعليقة الشيخ ابي الحسن الشعراني، قم.

١٨٠ ـ ملا عبد الرزاق اللاهيجي، جوهر المراد، طبعة حجرية.

١٨١ ـ ملا محسن الفيض الكاشاني، اصول المعارف، سيد جلال الدين الآشتياني.

١٨٢ ـ ملا محسن الفيض الكاشاني، رسالة الانصاف.

١٨٣ ـ ملا محسن الفيض الكاشاني، كلمات مكنونة، الشيخ عزيز الله العطاردي، فراهاني.

١٨٤ ـ ملا محسن الفيض الكاشاني، مجموعة عشر رسائل، اصفهان، مركز دراسات أمير المؤمنين.

١٨٥ ـ ملكي ميانجي، محمد باقر، توحيد الامامية، ١٩٩٧.

١٨٦ ـ موريس كوروز، فلسفة هيدغر، ترجمة محمود نوالي، طهران، نشر الحكمة، ١٩٩٦.

١٨٧ ـ الموسوي، البهبهاني، السيد علي، حكيم استرآباد ميرداماد، كيهان، طهران.

١٨٨ ـ ميرداماد، الرواشح السماوية، طبعة حجرية.

١٨٩ ـ ميرداماد، القبسات، طبعة حجرية.

١٩٠ ـ ميرداماد، جذوات، طهران، بهنام.

١٩١ ـ ميرزا مهدي الاصفهاني، أبواب الهدى (ضمن مجموعة رسائله التي

طبعها محمد باقر اليزدي).

١٩٢ ـ ميرزا مهدي الاصفهاني، غاية المنى (ضمن مجموعة رسائله التي طبعها محمد باقر اليزدي).

١٩٣ ـ ميرزا مهدي الاصفهاني، مصباح الهدى (ضمن مجموعة رسائله التي طبعها محمد باقر اليزدي).

١٩٤ ـ ناصر خسرو، جامع الحكمتين، تصحيح هنري كوربن ومحمد معين، طهران، مكتبة طهوري.

١٩٥ ـ نجيب محمود، المعقول واللامعقول، القاهرة.

١٩٦ ـ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢.

١٩٧ ـ نظامي كنجوي، هفت بيكر (الاجسام السبعة)، تصحيح برات الزنجاني، طهران، جامعة طهران، ١٩٩٤.

١٩٨ ـ النعمان بن حيّون، أساس التأويل، تحقيق عارف ثامر، طبعة بيروت، ١٩٦٨.

١٩٩ ـ نور الدين، عبد الرحمن الجامي، الدرّة الفاخرة، نيكولاهير وعلي الموسوي البهبهاني، طهران، ١٩٧٩.

٢٠٠ ـ نيتشه، منفعة وضرر التاريخ للحياة، ترجمة عباس الكاشف وأبي تراب سهراب.

٢٠١ ـ هابرماس، يورغن، النقد في الدائرة العامة، ترجمة حسين بشيرية، طهران، دار ني للنشر.

٢٠٢ ـ الهاشمي، السيد محمد علي، غاستون باشلار وهندسة بيت الخيال، مجلة «آبادي»، العدد ٢٣.

٢٠٣ ـ هدايت، صادق، غجستك أباليش.

٢٠٤ ـ هربرت و.ميسن، الحلاج، ترجمة مجد الدين كيواني، طهران، ١٩٩٩.

٢٠٥ ـ هيغل، العقل في التاريخ، حميد عـنايت، النـشر الجـامعي في جـامعة شريف الصناعية، ١٩٧٤.

٢٠٦ ـ ويغوتسكي، الفكر واللغة، حبيب الله قاسم زاده، طهران، دار آفتاب للنشر، ١٩٨٦.

٢٠٧ ـ ياسبرس كارل، بوذا، أسد الله المبشري، طهران، دار نقره للـنشر، ١٩٨٥.

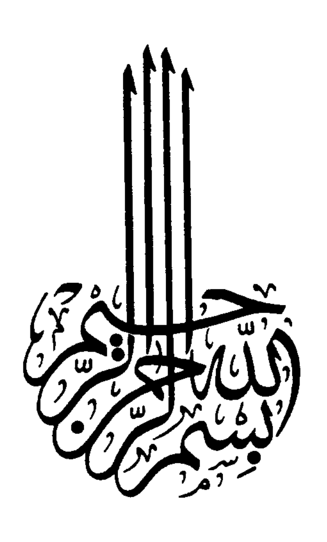
٢٠٨ ـ ياسبرس كارل، حياتي الفلسفية، عزة الله فولادوند، طهران، فرزان روز، ١٩٩٦.

٢٠٩ ـ ياسبرس، كارل، سبينوزا والفلسفة والالهيات والسياسة، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، دار طرح نو للنشر، ١٩٩٦.

٢١٠ ـ يحيى الامين، شريف، معجم الفرق الاسلامية، بيروت، دار الاضواء، ١٤٠٦ هـ.

٢١١ ـ يونغ، غوستاف، الرؤية العالمية، جلال ستاري، طهران.

الفهرس


بسم الله الرحمن الرحيم